

مجموعهٔ آثارِ فارسی

تاج الدین اشنوی

(قرن ششم و هفتم هجری)

مقدمه، تصحیح، تعلیق

نجیب مایل هروی

زبان و فرهنگ ایران
۱۱۳

مجموعهٔ آثارِ فارسی

زبان و فرهنگ ایران
۱۱۳

مجموعهٔ آثارِ فارسی

شیخ ابومحمّد محمودبن خُدادادبن یوسف
مشهور به
تاج‌الدّین اُشْنُوِی
(قرنِ ششم و هفتم هجری)



مقدّمه، تصحیح و تعلیق
نجیب مایل هروی

امتیاز چاپ این کتاب به موجب قرارداد کتبی مورخ ۶۵/۱۱/۱۵ وسیله مصحح محترم جناب نجیب مایل هروی به سید عبدالغفار طهوری مدیر کتابخانه طهوری واگذار شده است.

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc No 312863
Dated 30.3.94



کتابخانهٔ طهوری، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، تلفن ۶۴۰۶۳۳۰

تاج‌الدین اُشنوی (شیخ ابومحمد محمودبن خدادادبن یوسف)
مجموعهٔ آثار فارسی
مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی
چاپ اول، ۱۳۶۸
چاپ و صحافی، شرکت سهامی افست (۱۷ شهریور)
تعداد ۳۰۰۰ نسخه

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحّح

۱. غایة‌الامکان فی درایة‌المکان

۲. پاسخ به چند پرسش

۳. اشعارِ بازمانده

۴. نصوص تاریخی در معرفتِ زمان و مکان

• تعلیقات و ارجاعات

ای پاکیِ تو منــزه از هر پاکی قدوسی تو، مقــدس از ادراکی
در راه تو، صدهزار عالـم، گردی در کوی تو، صدهزار آدم، خاکی

۱

نسبتهای نامستند

در عرصهٔ کتابشناسیِ نگاشته‌های فارسی، بسیارست رساله‌ها و کتابهائی که از روزگار تألیف و یا از مؤلِّف و نگارندهٔ آنها اطلاع شافی و مستند در دست نیست. بسا نگاشته‌هائی که به چندین مؤلف نسبت داده شده است، و بسا کتابها و رساله‌هائی که به علّتِ نسبتهای نادرست، قدر و منزلت آنها بر ما پوشیده مانده است.

گزاف نیست اگر گفته شود که بیشتری نسبتهای نامستند در جهانِ کتابشناسی کتابهای فارسی، از سدهٔ نهم به بعد اتفاق افتاده؛ به طوری که گاه بوده است که رندی ناآگاه، دیباچهٔ کتابی را با تغییراتی جزئی عوض کرده و کتاب را به نام خود نموده است، و بوده که کاتبی ناآگاه، رساله‌ای را به کسی دیگر، غیر از مؤلفِ اصلی آن، نسبت داده، یا تذکره‌نویسی براساس شنیدنیها (= مسموعات) کتابی را از آنِ دیگری خوانده است. علاوه بر اینها، یکی از دلایل اصلی و اساسی در انتسابهای نامستند ـ که بیشتر در مورد رساله‌های کوتاه دیده می‌شود ـ رسمی بوده است از کتاب‌سازی و نسخه‌پردازی سنّتی؛ به طوری که کاتبی حرفه‌ای، بر اثرِ خواهش مُشتری، مجموعه‌ای از رسائل کوتاه را گرد آورده، پس از چندی، فقط به دلیل این که رساله‌ای که نام مؤلّف آن مشخص نبوده و در کنار رسالهٔ دیگر قرار داشته، که مؤلّف آن شناخته شده بوده، آن ناشناخته را بدون هیچ دلیلی از آنِ مؤلّف رسالهٔ شناخته شده دانسته است. چنین لغزشهائی در تمامی دوره‌های فرهنگی زبان فارسی دیده شده است و در روزگارِ ما نیز نمونه‌های آن کم نیست. از نمونه‌های شاخصِ آن، دو رسالهٔ کهن و ارزشمند است که در چند سال اخیر به نام عین‌القضاة همدانی (۴۹۲ـ۵۲۵) چاپ شده.

یکی از رساله‌های مزبور، نگاشته‌ایست به نام لوایح، در عشق عرفانی، که باتوجّه به سوانح احمد غزالی، گویا در اواخر سدهٔ ششم یا اوایل سدهٔ هفتم تألیف شده، و در واقع

اساس و پایهٔ آن رساله، آراء استوار و سختهٔ احمد غزالی بوده است. این انتساب برای نخستین‌بار در تذکرهٔ سست و ناپُختهٔ مجالس‌العشاق عنوان شده و پس از آن به طرائق‌الحقائق معصومعلیشاه و ریاض‌العارفین هدایت راه یافته[۱]، وزان پس آقای رحیم فرمنش آن را از روی یك نسخه، به نام عین‌القضاة بچاپ رسانیده است. بر اینِ چاپ و انتساب انتقادهائی شده، و نیز آن رساله را به عبدالملك ورکانی (م ۵۷۳) نسبت داده‌اند[۲] که این انتساب نیز مسلّم نیست؛ زیرا در یك مورد از شیخ اوحدالدین کرمانی یاد گردیده و به سه بیت شعر او استشهاد شده است. از آنجا که سال فوت اوحدالدین ۶۳۵ هجری است، استناد به اشعار او در حدود شصت سال پیش از مرگِ او معقول نمی‌نماید.[۳]

دو دیگر رسالهٔ معروف غایةالامکان فی درایةالمکان است که آقای فرمنش، بی‌توجّه به نسخه‌های شناخته شده از رسالهٔ مذکور، و بی‌مراجعه به مآخذ مشهور، چون کشف‌الظنون[۴] و... آن را به‌نام عین‌القضاة همدانی ـ که به نظر ناشر، در اواخر عمر تألیف کرده بوده ـ بچاپ رسانیده است[۵]. همچنان که در صفحاتِ آتی با دلایل و براهینِ نسخه‌شناسی و کتابشناسی، اثبات خواهیم کرد، این رساله از نگاشته‌های بسیار ارزندهٔ فارسی است که در اواخر سدهٔ ششم، یا اوایل سدهٔ هفتم هجری به خامهٔ پیری بزرگوار، امّا گمنام، به نام شیخ ابومحمّد محمود بن خداداد بن‌یوسف اُشْنُهی تألیف شده است.

۱. آقای عسیران از دیدگاهی دیگر به ردِّ این انتسابِ نادرست پرداخته است. رك: تمهیدات ۳۹ به بعد. استاد عبدالحسین زرین‌کوب دربارهٔ این رساله نوشته‌اند: اگر واقعاً لوایح از عین‌القضاة باشد، باید متعلق باشد به ادوار قبل از کمال او. جستجو در تصوف ایران ۱۹۷.

۲. رك: الذریعه ۳۷۲/۱۸، فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ۱۳۵۵/۲.

۳. در نسخهٔ کتابخانهٔ ملك، شماره ۲۱۹۶، رسالهٔ مزبور از قاضی حمیدالدین ناگوری، صوفی سدهٔ هفتم دانسته شده است که این نسبت هم نباید درست باشد.

۴. حاج خلیفه در کشف‌الظنون ۱۱۹۰ بصراحت از مؤلف آن رساله، یعنی محمود اشنوی یاد کرده و آغاز نسخه‌ای را که دیده بوده، نموده است.

۵. طبع انتشارات مولیٰ، تهران ۱۳۶۰.

II

اُشْنُوِی، احوال، آثار، اصحاب و معاشرانِ او

۱. پیرِ اُشنوی

محمودِ اشنوی مریدِ شمس‌الدین أبی ثابت محمدبن عبدالملك دیلمی بوده[۶]، عارفی بزرگ در سدهٔ ششم هجری، که همچون مریدش، گمنام مانده است.

در کتب رجال و تذکره‌های عرفانی، از او، بتفصیل یاد نکرده‌اند. سیّد محمد نوربخش (۷۹۵ـ۸۶۹) ترجمه‌اش را به اختصار آورده[۷]، و او را از جملهٔ کبار اولیا و علما و زهاد دانسته که صاحبِ احوال و مقامات و محاسبات و مراقبات بوده، و مصنّفات زیادی در علوم صوفیه داشته است.

نیز سیّد اشرف جهانگیر سمنانی[۸] ـ عارف سدهٔ هشتم هجری ـ از دیلمی یاد کرده و گفته است که: در آثارِ او مبحث زمان و مکان محقِّقانه عنوان شده، و همان مطالب در رسالهٔ غایةالامکان فی درایةالزمان و المکانِ شاگردِ او ـ شیخ محمود اشنوی ـ جمع آمده[۹].

جامی نیز در ترجمهٔ مجدالدین طالبه ـ معاصر امام فخرالدین رازی (م ۶۰۶) ـ از دیلمی یاد کرده، و گویا به نقل از سید اشرف سمنانی یا به نقل از مقصدالاقبال اصیل‌الدین واعظ، از پختگی آراء او در خصوص حقیقت زمان و مکان سخن گفته است[۱۰].

این بود اطلاعاتی که در تذکره‌های عرفانی و نگاشته‌های صوفیانهٔ سدهٔ هفتم ـ نهم

---

۶. لطایف اشرفی، خطّی ۹۹: ظاهراً اشنوی به «خواجهٔ اسلام» که از او سماع داشته، همین دیلمی را خواسته است. رك: غایةالامکان، همین چاپ، بند ۲۰.

۷. سلسلة الأولیاء ش ۳۲.

۸. ایضاً لطایف اشرفی، قسمتی از آن کتاب است به نام رسالهٔ بی‌نام، که جامی در نفحات ۵۵۴ از آن بهره برده است. راجع به لطایف اشرفی و رسالهٔ بی‌نام بنگرید به تعلیقات، بخش ۴ ش ۱۴.

۹. رك: تعلیقات بخش ۴ ش ۱۴.

۱۰. رك: نفحات الانس ۳۵۴، قیاس کنید با مقصدالاقبال ۳۷.

هجری دربارهٔ دیلمی عنوان کرده‌اند. از اطلاعات مزبور این نکته بدست می‌آید که دیلمی دربارهٔ زمان و مکان آرای دقیق و نازك داشته، و یافته‌های او بر مریدش ـ اشنوی ـ نیز تأثیری عمیق گذارده، چنانچه اسماعیل پاشا رساله‌ای به نام «المکان» را از تألیفات او دانسته است[۱۱].

دیلمی چونانِ بسیاری از مشایخ صوفیه، مانند محمد غزالی (م ۵۰۵) شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲)[۱۲] و... با فلسفه و آراء حکماء مشّائی، و نیز با یونانی‌مآبی در قلمروِ حکمت اسلامی، خوش‌بین نبوده و در ردّ و طردِ مقاصد آنان دو رساله به نامهای تخجیل‌الفلاسفه، و التجرید فی ردّ مقاصدالفلاسفه نوشته است[۱۳].

باری از جزئیات آراء، سال ولادت و وفات دیلمی، اطلاعی دقیق و مستند در دست نیست. اسماعیل پاشا در گذشتِ او را در ۵۷۳ می‌داند[۱۴] و حاج خلیفه از رساله‌ای به نام الجمع بین‌التوحید و التعظیمِ او یاد کرده که پیش از ۶۹۹ ساخته بوده است[۱۵]. این سخنِ صاحبِ کشف‌الظنون، بی‌تردید، مقرون به صواب نیست؛ زیرا دلایلی زیاد در دست است که وفاتِ دیلمی را پیش از سال ۶۰۰ تأیید و تثبیت می‌کند. به هر حال از آنجا که دیلمی کشف‌الحقائق بکنه الدقائق را در سال ۵۸۹ تألیف کرده بوده[۱۶]، می‌توان گفت که او پیش از نیمهٔ دوم سدهٔ ششم زاده شده و بین سالهای ۵۹۰ تا ۶۰۰ درگذشته است.

گفتیم که قهستانی از کثرت و تعدُّدِ مصنَّفاتِ دیلمی یاد کرده، ولی تاکنون هیچ‌یك از آثارِ او بچاپ نرسیده است[۱۷]. آثاری که در فهرستهای متأخّر و معاصر از دیلمی دانسته شده، به این ترتیب است:

- اصول مذاهب العرفاء باللّه / کشف‌الظنون ۱۱۵.
- برهان المحبة / همانجا ۱۷۹.
- التجرید فی ردّ مقاصدالفلاسفه / همانجا ۳۵۱.
- تخجیل‌الفلاسفه / ایضاح المکنون ۱: ۲۷۹.
- الجمع بین‌التوحید و التعظیم. رساله‌ایست در ۹ فصل که پیش از ۶۹۹ (؟) تألیف شده / کشف‌الظنون ۶۰۱.

---

۱۱. رك: ایضاح المکنون ۳۳۶/۲.
۱۲. غزالی صاحبِ تهافت الفلاسفه، و سهروردی مؤلّف رشف‌النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة است.
۱۳. کشف‌الظنون ۳۵۱، ایضاح المکنون ۲۶۹/۱.
۱۴. ایضاح المکنون ۳۷۵/۱.
۱۵. کشف‌الظنون ۶۰۱، نیز رك: دانش‌پژوه، مقدمهٔ روزبهان‌نامه ۵۱، که همین تاریخ را نقل کرده‌اند.
۱۶. ایضاخ المکنون ۳۵۹/۲.
۱۷. کتابی به نام عطف الألف المألوف علی‌اللام المعطوف به تحقیق فادیه و به نام علی‌بن محمدبن عبدالملك دیلمی در ۱۹۶۲ در قاهره چاپ شده، که بظن قریب باحتمال نویسندهٔ آن، فرزند دیلمی موردِ نظر ماست.

● مهمات الواصلين من‌الصوفية البالغين. مختصری است در طريقت و احوال و مقامات صوفيه و ردِّ فلاسفه در ۲۲ باب. دو نسخه از رسالهٔ مزبور می‌شناسيم: يکی نسخهٔ ناقص بنياد خاورشناسی تاشکند با عنوان «مطلب فی‌الزمان و المکان». ديگر نسخهٔ شماره ۶۸۲۸ دارالکتب الظاهريّه. آغاز: الحمدالله ربّ‌العالمين... أمابعد فهذا کتاب مهمات الواصلين من الصوفية البالغين الی درجة تصحيح... فصل: أعلم أن الأصول المقدم لهذا الشأن و لسائر شؤون الدنيا و الآخرة هوالعقل. انجام: و بينا نحن بطلان هذا المذهب بالدلائل المعقولة فی کتاب التجريد من مقاصد الفلاسفة و فی کتاب العقل و العاقل و غير ذلك، و بينا أن صانع العالم خالق قادر... و هذا القدر فی معرفة هؤلاء الزناديق مهم لهؤلاء الصوفية کيلا يخدعهم الفلسفی و لا يخرجهم الی مذهب الدهرية و الزندقة / مخطوطات دارالکتب، تصوف ۲: ۷۹۸، نشريه ۹ ۱۶۲، ايضاح المکنون ۲: ۶۱۰.

● نصرة الملّة / همانجا ۱۹۵۶.

● تلخيص الأسانيد. رساله‌ايست در قرائت، که آن را سيد محمد مکّی بن مصطفی بن محمد شريف حسنی ادريسی تونسی معروف به ابن عزوز (زادهٔ ۱۲۷۰) مختصر کرده است / ايضاح المکنون ۱ / ۶۰ و ۳۱۷.

● الجامع لدلائل النبوّات / همانجا ۱: ۳۵۷.

● جواهر الأسرار / همانجا ۱: ۳۷۵.

● سوانح السوانح / همانجا ۲: ۲۰.

● عجائب المعارف / همانجا ۲: ۹۴.

● عيون‌المعارف / همانجا ۲: ۱۳۵.

● کتاب‌المحبة و الخلة / همانجا ۲: ۳۲۹.

● کتاب‌المرآة / همانجا ۲: ۳۳۰.

● کتاب‌المعاريج / همانجا ۲: ۳۳۳.

● کتاب‌المکان / همانجا ۲: ۳۳۶.

● کشف‌الحقائق بکنه الدقائق، که در ۵۸۹ از تأليف آن فراغت يافته است، در ابواب و فصول. آغاز: الحمدلله ذی الجلال و الجمال و الجود و الفضل و الکمال / همانجا ۲: ۳۵۹.

● المسائل الملمع بالوقائع البدائع المبرهن بدلائل الشرائع / همانجا ۲: ۴۷۵.

● معرفة الفاظ العرفاء / همانجا ۲: ۵۱۲.

● اصلاح الأخلاق / هدية العارفين ۲: ۱۰۳.

● تصديق المعارف / همانجا ۲: ۱۰۳.

● الآزال و الآباد / همانجا ۲: ۱۰۳.

• محك‌النَّفس / همانجا ۱۰۳/۲.

• العقل و العاقل / رك: مهمات الواصلین که در پایانِ نسخه‌دار الکتب الظاهریه از این مؤلَّفه‌اش یاد کرده است.

۲. نقدِ حال اشنوی

از دامنِ تربیت و ارشادِ محمّد دیلمی، شیخی برخاست دیده‌ور و عمیق، به نام تاج‌الدّین محمودبن خداداد اشنهی، که اسمش با اوصافی چونانِ «شیخ شیوخ‌الاسلام، سلطان المحقّقین» و «ملك‌الحکماء و الواعظین» و «قدوة المحققین و سلطان‌المتکلّمین»[۱۸] در نگاشته‌های دیگران یاد شده است.

ظاهراً وی از اُشْنُه برخاسته ـ بلدی در آذربایجان که در روزگارِ یاقوت با ارومیه دو روز فاصله داشته است[۱۹] ـ وزان پس او را در هرات می‌یابیم که به سیر و سلوك عرفانی و درس و وعظ پرداخته بوده است؛ امّا شمس‌الدین عبداللطیف فرزند صدرالدین أبی‌محمد روزبهان ثانی روایتی در اثباتِ کراماتِ روزبهان بقلی (۵۲۲ـ۶۰۶) نقل می‌کند که متضمّنِ اقامت تاج‌الدین اشنوی در اشنه است به این قرار: «شیخ‌الشیوخ تاج‌الملّة والدین محمود اشنهی رحمةالله علیه ارادتی تمیم و محبّتی عظیم با شیخ داشت، روزی به خدمتش از مریدانِ شیخ (روزبهان) مسافری رسید چنانکه داب و دیدنِ مشایخ باشد، از احوالِ او می‌پرسید و دلداری می‌نمود و غمخواری می‌فرمود. به واسطهٔ گفت‌وگویی که میان مردمان باشد مشقّتِ بیابانِ سفر بر نزهتِ بستانِ حضر اختیار کرد. او را طریقت و سیرت شیخ تاج‌الدین در دیده بغایت پسندیده آمد. بعد از چند روز، التماس خرقه کرد. شیخ گفت: صبر کن تا وقت صبح شود. چو چترِ کافوری خسرو سیّارگان بر افق سماء افراخته شد، و علمِ مشك‌رنگ سرنگون انداخته؛ درویش را بر بام رباط خواند، گفت: هوش به روزنه، گوش دار تا چه می‌شنوی! درویش اصغا کرد آوازِ آهی شنید، گفت: صوفی

۱۸. غایةالامکان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ رضوی، ص ۳۳، تحفةالعرفان ۲۷، تذکرهٔ شعراء، خطّی مجلس شورا، ورق ۳۶۰ الف.

۱۹. معجم‌البلدان ۳۰۱/۱، نیز رك: ابن اثیر، اللباب ۶۷/۱. این نام را به صورت اشنویه / Osnuya / نیز ضبط کرده‌اند و گفته‌اند: یکی از بخشهای رضائیه است که بیش از ۵۰ روستا دارد و از شمال به رضائیه، از شرق به سلدوز، از جنوب به رواندوز، و از غرب به درهٔ قاسم‌لو محدود می‌شود و مرکز آن بهمین نام است. معین: اعلام فرهنگ فارسی. این که بعضی، اشنهی را منسوب به همدان دانسته‌اند، نمی‌دانم به استناد با چه مأخذی بوده است (؟) رك: دانش‌پژوه، مقدمهٔ روزبهان‌نامه ۵۱. در مکتوبی که تاریخ ۵۷۰ دارد از صوفیان اشنه یاد شده و تیمارْداشتِ آنان به بدرالدین امین‌الاسلام عمر الدوانی تفویض گردیده است. رك: المختارات من‌الرسائل ۱۲۱.

این آه آواز کیست؟ گفت: چنان پندارم که آواز شیخ نیست؟ گفت: دگربار استماع کن. دوم بار بشنید، گفت: شیخا! یقین شد که این ناله و افغان شیخ روزبهان است. شیخ تاج‌الدین فرمود: ای درویشِ ضعیف‌الیقین! هرکرا چنین شیخی بُوَد که هر سحر چو بازِ آوازش در هوای گنبد خضرا پرواز کند، این ناله و افغان از خطهٔ شیراز به قصبهٔ اشنوه به سمع صاحبدلان رساند، کی روا دارد که مقتدائی دگر جوید و سخن از لباس و خرقه گوید، بازگرد و خدمتِ عتبهٔ بزرگوارش غنیمت روزگار شمار»[۲۰].

امّا این روایت از تصرّف شمس‌الدین عبداللطیف خالی‌نیست. اصل روایتِ مذکور از صدرالدین محمد اشنهی مروی است که با امانت بیشتر توسط شرف‌الدین ابراهیم فرزند صدرالدین أبی محمّد روزبهان ثانی نقل شده است[۲۱]. چون به این روایت در مباحثِ بَعْدیِ این مقدّمه ارجاع می‌دهیم، و نیز به جهتِ اثبات تصرّف عبداللطیف در این روایت، و بی‌پایه بودنِ این نکته که تاج‌الدین اشنوی در اشنوه، رباطی داشته است، لازم می‌نماید که روایتِ صاحبِ تحفةالعرفان را نیز نقل کنیم: «شیخ صدرالدین، پسرِ قدوةالمحقّقین و سلطان‌المتکلّمین تاج‌الملّة والدین محمود الاُشنهی ـ رحمةاللّه علیه ـ چنین نقل فرمود که: پدرم شیخ‌الاسلام تاج‌الدین محمود ـ رحمةالله معتقد و مرید شیخ کبیر سیّدالاقطاب شیخ روزبهان بود روح‌اللّه روحه، و از صادر و وارد احوال شیخ روزبهان پرسیدی. و چون مسافری از طرفِ شیراز برسیدی، بیشتر آن بودی که او را به خانقاه خود فرود آوردی و به انواع، او را دلداری فرمودی. روزی عزیزی از مریدان خدمتِ شیخ رحمةاللّه‌علیه بدو رسیده و پدرم شیخ‌الاسلام آن عزیز را موقر داشت و عظیم دلداری کرد. چند روزی برآمد، آن عزیز احوال پدرم شیخ‌الاسلام مطالعه و مشاهده فرمود. درویش را در خاطرم آمد تا از او خرقهٔ تبرّك بطلبد. این حکایت با خدمتِ شیخ تاج‌الدین بگفت؛ بفرمود: صبر کن. گفت: حاکم شیخ است. چون شب درآمد و ساعتی چند بگذشت، شیخ تاج‌الدین بیامد و درویش را بخواند و با خود به بام خانقاه برد و گوشِ او بگرفت، گفت: استماع کن تا چه شنوی! درویش گفت: گوش را فرا داشتم، آهی خوش می‌شنیدم. شیخ تاج‌الدین گفت: چه می‌شنوی؟ درویش گفت: آهی می‌شنوم که به آه شیخِ من روزبهان می‌ماند. بار دیگر در گوشم گفت: نیك بشنو! دیگر هم آوازهٔ شیخ شنیدم، گفتم: شیخ! این آه، آهِ شیخِ من است. شیخ تاج‌الدین فرمود که: ای بیچاره ترا که شیخی چنین باشد که آوازِ او از یك ماهه راه می‌رسد، شاید که تو خرقهٔ تبرّك از من

۲۰. روح‌الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان ۲۰۸.

۲۱. تحفة العرفان فی ذکر سیّد الاقطاب روزبهان ۲۷ـ۲۸.

۲۲. با توجّه به روایت مزبور می‌توان حدس زد که مؤلف تحفةالعرفان پیش از ۶۳۲، یعنی پیش از تبعید شدنِ محمد اشنوی از شیراز می‌زیسته و کتابش را قبل از ۷۰۰ ساخته بوده است.

طلبی؟!».

همچنان که دیدیم در روایتِ عبداللطیف اشاره به موضع روزبهان بقلی ـ شیراز ـ و مقامِ اشنوی ـ قصبهٔ اشنوه ـ شده، که در روایتِ اصیل‌ترِ آن داستان، یعنی روایت صاحبِ تحفةالعرفان دیده نمی‌شود؛ و با توجّه به اسنادِ دیگر، ضبطِ شرف‌الدین ابراهیم، دقیق و درست می‌نماید؛ زیرا نه تنها فصیح خوافی از اقامتِ تاج‌الدین اشنوی در هرات یاد کرده[۲۳]، بلکه اصیل‌الدین واعظ و جامی نیز از مدفن او که در هرات است، سخن گفته‌اند[۲۴].

سوای این منابع، در نگاشته‌ای از خودِ تاج‌الدین اشنوی، اشاراتی هست که ادعای ما را مبتنی بر اقامتِ او در هرات می‌رساند. چنانچه در بحثِ مکانِ جسمانیّاتِ کثیف می‌نویسد: «مزاحمت و مضایقت در او ظاهر است، تا یکی فراتر نشود دیگری به جای او نتواند نشست، و قُرب و بُعد در او هم معلوم است. نشابور مثلاً نزدیك، و بغداد از او دور است»[۲۵]. به نظرِ نگارنده، این سنجش مسافت و فاصله‌های دور و نزدیك نشابور و بغداد، به نسبت با محلِّ اقامتِ او ـ یعنی هرات ـ عنوان شده است.

باری، نه تنها جایگاه و محلِّ زندگی تاج‌الدین اشنوی را، باید با چنین اشارات و توجیهات بنماییم، بل روزگار مؤلّف و پایانِ عمرِ او را نیز، ناگزیریم به مددِ چنین اشاراتی، با حدس و گمان دریابیم. در دورانِ حیاتِ وی اختلاف است، شادْروان سعید نفیسی او را از «مشایخ نقشبندی قرن نهم» دانسته[۲۶]، و آقای دانش‌پژوه، مرادِ او، یعنی دیلمی را زندهٔ ۶۹۹ برگرفته‌اند[۲۷]، که با این تخمین، مریدِ وی، یعنی تاج‌الدین اشنوی، باید سدهٔ هشتم را نیز درك کرده باشد!

هیچ‌یك از این تخمینها در خصوص زمانِ زندگانی اشنوی، صائب نیست؛ و نیز هیچ سندی که بقطع، زمانِ حیات او را آشکار کند در دست نی. آنچه مسلّم می‌نماید و استوار، اینست که تاج‌الدین اشنوی قسمت اعظم عمرش را، و نیز دورانِ شکفائی حیاتِ فکری خود را در نیمهٔ دوم از سدهٔ ششم سپری کرده؛ به طوری که در حدود ۶۰۰ هجری به مقام ارشاد دست یافته بوده، و از شهرت و اعتبارِ کافی برخوردار بوده است. چنانچه در روایتی که صاحبِ تحفةالعرفان از زبانِ فرزندش ـ صدرالدین اشنوی ـ آورده[۲۸]، محمود اشنوی

---

۲۳. رك: مجمل فصیحی ۳۱۶/۲.

۲۴. مقصد الاقبال سلطانیه ۳۷، نفحات الانس ۳۵۵.

۲۵. غایة الامکان، بند ۴۰.

۲۶. تاریخ نظم و نثر ۲۸۱/۱ ش ۱۷۸. همو نیز در همان کتاب ۷۵۰/۲ ش ۶۹ روزگار او را معیّن نکرده است.

۲۷. رك: روزبهان‌نامه، مقدّمه ۵۱.

۲۸. رك: همین مقدمه، پیش از این.

در زمانِ حیاتِ روزبهان بقلی شیرازی (م۶۰۶) از جملهٔ مشایخ همپر و هم‌مقام روزبهان شناخته می‌شده است. نیز بنا به قول فصیح خوافی ـ در وقایع سال ۶۴۶ ـ سیف‌الدین باخرزی (م۶۵۹) خرقهٔ تبرّك از دستِ اشنوی، در هرات پوشیده است[۲۹]. هم خواجه امام‌الدین داود بن محمدبن روزبهان الفرید (م ۶۷۱) از او تلقین ذکر و اجازه داشته است[۳۰]. با توجّه به دقایق مزبور، و با توجّه به این که فرزند اشنوی ـ یعنی محمّد ـ که در حدود ۶۲۳، یا اندکی پس از آن، بر اثرِ تدریس فلسفه، از شیراز تبعید شد، می‌توان گفت که: تاج‌الدین محمود اشنوی در حدود سال ۵۵۰ زاده شده و در میانهٔ دو سه دههٔ نخستین از نیمهٔ اوّلِ قرنِ هفتم هجری در هرات درگذشته است، و تـنِ او را پهلوی مدفنِ مجدالدین طالبه ـ عارف سدهٔ ششم، درگذشتهٔ پیش از ۶۰۶ هجری[۳۱] ـ در محلّی میان دروازهٔ خوش و فیروزآبادِ هرات دفن کرده‌اند[۳۲].

۳. مریدانِ اشنوی

با آنکه از خانقاه و رباطِ تاج‌الدین اشنوی اطلاعی دقیق نداریم و آن چنانکه از دیگر خانقاهای سدهٔ هفتم و هشتم، چونانِ خانقاهای صوفیاباد و صفی‌الدین اردبیلی و رشیدیه و... اطلاعاتی در دست است، از زاویهٔ وی، خبری و اثری در مشیخه‌ها و متون تاریخی عرفانی نیست، ولیکن از فحوای پاره‌ای روایات، پیداست که اشنوی را خانقاهی بوده[۳۳]، و سالکانی پُرکار و معتبر در آن خانقاه، تحتِ مراقبت و ارشاد او به سیر و سلوك مشغول بوده‌اند، امّا مانند دیگر جوانبِ پوشیدهٔ زندگی اشنوی، از مریدانِ او نیز اطلاعی دقیق نداریم. در متون کهن به نامِ چند تن برمی‌خوریم که در زمرهٔ ارادتمندانِ او بوده‌اند و از دامنِ ارشادِ او گلی چیده‌اند به این قرار:

● ابوالمعالی سیف‌الدین سعید باخرزی (م ۶۵۹) از بزرگانِ مشایخ سدهٔ ششم و هفتم، بنابر قولِ فصیح خوافی مدّتی در هرات بوده، و فقه و لغت و تفسیر در همان شهر فرا

---

۲۹. مجمل فصیحی ۳۱۶/۲. نیز رك: ایرج افشار، مقدمهٔ اوراد الأحباب و فصوص الآداب ۱۰ـ۱۱.
۳۰. شدّ الازار ۳۵۲.
۳۱. اصیل‌الدین واعظ در مقصدالاقبال ۳۷ می‌نویسد که: امام فخر رازی پیوسته به زیارت قبرِ او می‌رفت، چون سال فوت رازی ۶۰۶ هجریست، باید مجد طالبه پیش از ۶۰۰ درگذشته باشد. این نکته نیز می‌تواند نظرمان را دربارهٔ دوران حیات اشنوی مؤیّد باشد.
۳۲. نفحات الانس ۳۳، مقصدالاقبال ۳۵۵.
۳۳. روح‌الجنان ۲۰۸.

گرفته، و خرقهٔ تبرّك از دستِ شیخ تاج‌الدین اشنوی پوشیده است[۳۴]. این باخرزی در عصر خود از شکوه و جلالِ معنوی برخوردار بوده و آثاری چون شرح اسماء الحسنیٰ، وقایع الخلوة، رسالة وصیة السفر، رساله در عشق، نوشته است و چکامه‌هائی منظوم دارد[۳۵]. از شرح اسماء الحسنیٰ باخرزی نسخه‌ای در کتابخانهٔ مرحوم شیرانی به شمارهٔ ۴۶۷۳/۱۶۲۳/۸ هست که در سال ۸۴۷ کتابت شده[۳۶]. از رسالهٔ عشقِ او نیز نسخه‌ای هست که سه بار در تهران به چاپ رسیده[۳۷]. نیز جانِ کلامِ باخرزی در وصیةالسفر، توسطِ ابوالمفاخر یحیی در فصوص الآداب فارسی شده، و رباعیاتِ او تا حدّی شناسائی گردیده، و از وقایع‌الخلوة او نسخه‌ای در فرهنگستان لیدن شناخته شده است.

• خواجه امام‌الدین داود فرزند محمّد فرزند روزبهان از مشایخ سدهٔ هفتم هجری (م ۶۷۱) که سوای ارادتمندیش به نجم‌الدین کبری، تلقین ذکر و ارشاد و اجازت دعوت از اشنوی داشته است[۳۸].

• شیخ محمّد گهرزنی، از مشایخ گمنام سدهٔ هفتم هجری نیز دستْ‌پروردهٔ اشنوی است. از گهرزنی اطلاعی دقیق نداریم، نورالدین عبدالرحمن اسفراینی از او به این صورت یاد کرده است[۳۹]: «شیخ محمود اشنهی را می‌آید ـ قدس اللّٰه روحه العزیز ـ که مریدی از مریدانِ خویش که وی را شیخ محمّد گهرزنی گفتندی، از ولایت یازر، چون به ولایت بازمی‌فرستاد، وی را وصیّت می‌کرد که چون به ولایت باز رسی، جز به ذکر و خلوت نخواهم که مشغول شوی. آن شیخ گفت: شیخا! اگر وقتی مددی فرا برادر مسلمانی دهم تا از من برآساید، اجازت باشد؟ چون آن سخن به سمع شیخ محمود اشنهی رسید ـ قدس الله روحه‌العزیز ـ سر در پیش افکند؛ پس از زمانی سر برآورد و گفت: عجب دارم از حال کسی که مارِ افعی، زهر در وی می‌دمد و او می‌خواهد که خار از پای دیگری بیرون کند».

---

۳۴. مجمل فصیحی ۳۱۶/۲.
۳۵. ایرج افشار: دو رسالهٔ عرفانی در عشق ۸۱.
۳۶. مخطوطات شیرانی ۲۳۱/۲، فهرست مشترك پاکستان ۱۵۸۲/۳.
۳۷. چاپ مرحوم حبیب یغمائی، و نیز دو چاپ از ایرج افشار: یکی در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیاتِ دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۵، و دیگر به ضمیمهٔ سوانح احمد غزالی، با عنوان دو رسالهٔ عرفانی در عشق، تهران ۱۳۵۹.
۳۸. رك: شدّ الازار ۳۵۲.
۳۹. کاشف‌الأسرار ۶۲.

۴. فرزندِ اشنوی

از تاج‌الدین محمود اشنوی، فرزندی به دنیا آمد که صَیْتِ و آوازهٔ علمی و عرفانی او کمتر از پدرش نبود. نام فرزندِ وی محمّد است و لقب او صدرالدین، و شهرتش اشنهی، که درنگاشته‌های سدهٔ هفتم و هشتم از او با صفت «شیخ» و «شیخِ شیخ‌زاده» یاد کرده‌اند[۴۰].

ظاهراً صدرالدین در اواخر سدهٔ ششم زاده شده، و زیرِ نظر پدرش در هرات پرورده شده است، وزان پس از او اطلاعی نداریم تا آنگاه که او را در شیراز می‌یابیم که به وعظ و تذکیر و ارشاد می‌پرداخته، و از احترامی خاص برخوردار بوده است. آن چنانکه نوشته‌اند[۴۱]، وی جامع علوم معقول و منقول بوده، به طوری که «استحضار و استبصار او به کلّیاتِ علوم عقلی و نقلی چون بیاض نهار و ریاض بهار از اقامتِ بیان استغنا داشت و در علوم الهیات و طبیعیات و هیأت و هندسه و ادبیات و جدلیات سعی فرمودی و مستخبر بودی»[۴۲].

محمّد اشنهی همهٔ این علوم را درس می‌داده، تا آنگاه که بر اثرِ ساده‌لوحی و فلسفه‌ستیزی معاصران، اتابك ابوبکربن سعدبن زنگی (۶۲۳ـ۶۵۸) حادثه‌ای ناگوار، برایش پیش آورده است. داستانِ این حادثه خواندنی و تأمُل‌کردنی است؛ بدین‌گونه که پس از محمّد غزالی و رواج تهافُت‌الفلاسفه او و آثارِ ضدِّ فلسفی ابن غیلان و ابن جوزی، فلسفه‌ستیزی ـ که گویا پیش از سدهٔ چهارم در تمدن اسلامی شروع شده بود ـ بسیاری از مشایخِ دیده‌ور را متوجّه این نزاع گردانید. چنانچه گفتیم که شمس‌الدین محمد دیلمی دو کتاب به نامهای تخجیل‌الفلاسفه، و التجرید فی ردّ مقاصدالفلاسفه[۴۳] در نکوهشِ فلسفه و ستیز با فلاسفه ساخت، و مریدِ او تاج‌الدین اشنوی نیز با فلسفه نظرِ خوشی نداشت و در غایة‌الامکان از آنها به بدی نام برد[۴۴]. در سدهٔ هفتم و هشتم، فلسفه‌ستیزی و فیلسوف‌کوبی به اوج خود رسید، و شعلهٔ نزاعهای علمی میانِ علمای رسوم و فلاسفه افروخته‌تر گردید و پای دخالتِ حاکمان و بهره‌جویانِ دولتی به این نزاعها کشیده شد[۴۵]، چنانچه به شیوه‌های مختلف، فیلسوفان و فلسفه‌گرایان در تنگنا قرار گرفتند و به کفر و الحاد و بددینی

---

۴۰. اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی: ترجمهٔ عوارف المعارف، خطّی مراد محمد ۷۲. وی در وعظ نیز دستی داشته و بنا بقول صاحب تاریخ و صاف «سالی در عرفات برای حجاج وعظ» می‌گفته است. از اینرو عده‌ای کلمهٔ «واعظ» را به نام او افزوده‌اند.

۴۱. تحریر تاریخ و صاف ۹۳.

۴۲. شیرازنامه ۸۱ـ۸۲.

۴۳. رك به: همین مقدمه، پیش از این.

۴۴. رك به: همین مقدمه، پس از این.

۴۵. رك: ن مایل هروی، فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی.

و زندقه نسبت داده شدند.

در سدهٔ ششم و هفتم الناصر لدین‌الله (۵۷۵ـ۶۲۲) در پیِ آن شد تا شفای ابن سینا را شقا بنماید، برای همین مقصد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹ـ۶۳۲) را ـ که در میانِ اهل قلم و ارباب اندیشه از اعتباری درخور برخوردار بود ـ برگزید تا فلسفه‌زدائی او را توجیه کند. او نیز نه تنها با شستن شفای بوعلی سینا[۴۶]، خلیفهٔ عباسی را خوشامد گفت، و بدین کارش ترغیب کرد، بل به تبع و بر اثرِ محمّد غزالی، فارابی و ابن‌سینا را «مخانیث الأمّة» خواند، و در ردِّ فلسفه کتابی ساخت به نام رَشْف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة.

در روزگار مبارزالدین محمدبن المظفر یزدی، به سال ۷۶۰ هجری در اطراف ممالکی که در حیّز امارتِ او بود، یعنی فارس و کرمان و یزد و اصفهان و لُرستان و... کمابیش سه چهارهزار مجلّد کتب فلسفی و وجود مطلق، در مدّتِ دو سال به آب شسته شد[۴۷]، و دانشمندانِ دربارِ او «خاك قدم جاریهٔ خرسا را از تارکِ سرِ بوعلی و فارابی به صدهزار مرتبه شریف‌تر» می‌دانستند[۴۸].

اتابك سعد نیز در ردّ و طرد فلسفیان و آرای فلسفی، تُندتر از اسلافش، عمل می‌کرد. بنا به گفتهٔ مؤرخان، اتابك مذکور، مردی خیّر بود و سلیم‌دل. (!) در شیراز کارهائی عمرانی انجام داد و بقولی مردی بود باریكْبین و بیدار. از عمّال و متصرّفان و کاتبان خود بازخواست می‌کرد و شحنگانِ مغول را به داخل شهر راه نمی‌داد و مایحتاج آنان را به بیرون از شیراز می‌فرستاد[۴۹].

نیز می‌نویسند که وی به تصوّف و زهد رغبتی فراوان داشت و به علّتِ توجّه بسیار زیادِ او به زهد، عده‌ای در زیِّ این لباس به نزدِ وی می‌آمدند و از انعامات او محظوظ می‌شدند.

باری، دیدِ سطحی او نسبت به زهد و زهّاد، سبب شد تا بسیاری از عارفان و متصوفهٔ اندیشه‌ْورِ آن زمان در محرومیّت و مضایق روحی و مادّی بسر برند؛ زیرا وی میانِ صوفیانِ متفکّر و روشنْ‌روان، و متصوّفان و مستصوّفان ناآگاه و ساده‌لوح و ابله را نمی‌توانست ممتاز کند؛ از اینرو دربارهٔ همین ساده‌ُلوحانِ صوفی‌نما می‌گفت: «اینان اولیاء و جُلساء خدایند و نفوس ملکی دارند و از حیله و نیرنگ خالی‌اند[۵۰]. در برابرِ چنین بزرگداشتی ابلهانه از

۴۶. رك: یافعی، مرآة الجنان ۸۰/۴.
۴۷. رشف النصائح الایمانیه (ترجمه ـ) بند ۵۶.
۴۸. همان کتاب، بند ۷۹.
۴۹. تحریر تاریخ و صاف ۹۰.
۵۰. رك: همانجا ۹۳.

ابلهان روزگار، فرزانگان را قدر نمی‌گزارد و از آنان خایف و ترسان بود. و این امری است بدیهی، و تاریخ فارسی‌زبانان، پُر است از این‌گونه روشهای ناخوش و دردانگیز حاکمان؛ امّا باید توجّه داشت که برغم استنباطِ مؤرخان، ترس و خوف اتابك سعد از خداوندانِ هوش و خرد، و برکشیدن و بزرگداشتِ «بزرگ‌بُرونانِ خوارْاندرون» به ساده‌لوحی و سلیم‌قلبی اتابك ارتباطی نداشت، وی همانند همقطارانش ـ که در طول تاریخِ دراز فارسی‌زبانان، هماره، دیده‌ورانِ متفکّر و خوش‌اندیش را ضایع کرده‌اند ـ با آگاهی تمام به طرد و ترك و تبعیدِ هوشمندان و خردمندان پرداخت، و صدرالدین محمد اشنهی را همراه با شهاب‌الدین توره‌پُشتی و عزّالدین ابراهیم قیسی، به حکم فلسفی اندیشیدن، و درس فلسفه گفتن از شیراز براند.

آنچه سببِ اعجاب و شگفتی است، اینست که: با توجّه به توجیه مزبور از خصوصیاتِ اتابك سعد، راندن و اذیت کردنِ محمد اشنهی، امری بعید نمی‌نماید، امّا تبعید توره‌پُشتی (م ۶۶۱) نکته‌ایست قابل تأمُّل؛ زیرا وی، هرگز آرای عرفانی و حکمی تُند و باز، نداشته. کتابی که از او در دستِ ماست ـ یعنی المعتمد فی المعتقد ـ در عقاید و اثباتِ صفات خداوند و شرح اسماء و کلام خدای و قضاء و قدر و ایمان و کفر است و به نامِ همین اتابك ابوبکربن سعد زنگی ساخته شده[۵۱]؛ در حالی که محمّد اشنهی، نه تنها تعلّقی به عشق عرفانی و آراء جمالی ـ عرفانی داشته، بل حکمت و طبیعیّات و هندسه و جدلیّات را درس می‌گفته؛ و فرق است میان آرای او و عقاید توره‌پُشتی.

به هر حال، چون صدرالدین اشنهی، مغضوب اتابك قرار گرفت، و از شیراز رانده شد، این دو بیت را در خصوص همین واقعه سرود:

از صحبتِ تو کنون فراق اولیتر — بر درگه تو زَرْق و نفاق اولیتر
چون پردهٔ راستی مخالف کردی — ما را پس ازین راه عراق اولیتر

چنانکه از آخرین مصراع ابیاتِ مزبور پیداست، صدرالدین پس از تبعید شدنِ از شیراز، روانهٔ عراق شد. می‌نویسند: چون به عراق رسید، شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲) در اواخر عمر ـ که چشمانِ وی نابینا شده بود ـ با عده‌ای از اصحابش به مجلس وعظ و تذکیر اشنهی آمد، و چون سخنان او را شنید، بپسندید و او را تحسین کرد و در بزرگداشتِ او کوشید[۵۲]. از استقبالِ سهروردی، محمّد اشنهی را برمی‌آید که آراء حکمی و عرفانی او بسیار عمیق و متعادل بوده، وگرنه، باتوجّه به طبع فلسفه‌ستیزی سهروردی، سخنانِ اشنهی را مقبول نمی‌دانسته است. امّا پذیره شدن و تحسین محمّد اشنهی از سوی سهروردی را

۵۱. رك: ن. مایل هروی، مقدمهٔ المعتمد فی المعتقد.
۵۲. شیرازنامه ۸۲، تحریر تاریخ و صاف ۹۳.

نباید چنین تعبیر کرد که پسندهای عرفانِ زهدآمیز و سنّت‌گرایانهٔ سهروردی کاملاً مطابقِ پسندهای عرفانِ عشق‌آمیز و جمالی اشنهی بوده است؛ زیرا باتوجّه به اشعار و آثار اشنهی و قیاسِ آن با آرای سهروردی، تفاوتی چشمگیر در پسندهای آن دو بزرگوار مشهود است.

از سوی دیگر، محمد اشنهی تعلّقی شگرف به آراء و یافته‌های روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶) داشته است ـ چنانچه در ایام اقامت در شیراز «بسیار به مزارِ وی می‌رفتی و فرمودی که او سلطان عاشقان است و مراد خلایق از سرِ روضهٔ او زود حاصل می‌شود. اگر مشایخ دامن دامن می‌بخشند، شیخ روزبهان خرمن خرمن می‌بخشد. و نیز در تذکیر، سخنِ شیخ روزبهان بسیار فرمودی، و گاه‌گاهی که در سخن گرم گشتی و شور در خلق افتادی، در ایرادِ سخن عشق فرموده: اگر خاکِ آستانهٔ شیخ روزبهان بروبند و ببویند، از او بوی عشق آید[۵۳]» ـ این نکته نیز دلیلی است بر آرای عشق‌آمیزِ او، که با یافته‌های زهدآمیز سهروردی متفاوت است.

به هر تقدیر، گویا محمّد اشنهی، چونانِ پدرش، اواخر عمر را بدور از ولایت گذراند، و هم چونِ پدرش، پایانِ عمرِ او و این که چگونه و در چه سالی و در کجا درگذشته است، محقق نیست؛ امّا بتقریب می‌توان گفت: از آنجا که وی در حدودِ ۶۲۵ یا اندکی پس از آن، از شیراز تبعید شد، و در آن ایام عارفی حکیم و واعظی توانا بود، و بر طب و علم نسب و تأویل و تفسیر و وجوه قراآت و حدیث و ادبیّات و اصول و فروع و الهیّات و طبیعیات و هیأت و نجوم و حساب[۵۴] مسلّط؛ بی‌تردید در ایام فوت سهروردی ـ یعنی ۶۳۲ ـ باید که عمرش از چهل سالگی گذشته بوده باشد. و نیز از آنجا که اسماعیل‌بن عبدالمؤمن اصفهانی ـ که عوارف المعارف سهروردی را در سال ۶۶۵ هجری فارسی کرده و برخی اشعار او را با جمله‌های دعائیه «قدّس‌الله روحه» و «رحمة‌الله علیه» نقل کرده ـ و نیز همو، نگاشته‌های او را پس از فوتِ او فراهم آورده[۵۵]، و هم شرف‌الدین ابراهیم که پیش از ۷۰۰ هجری تحفة‌العرفان را ساخته، به نقل از اشنهی «حکایتی» ضبط کرده است[۵۶]، به ظنِّ قریب به احتمال، محمد اشنوی بین سالهای ۶۵۵ تا ۶۶۵، یا اندکی پس‌تر درگذشته است.

---

۵۳. تحفة‌العرفان ۲۸. ظاهراً این رباعی که پس از عبارات مزبور آمده، از اشنهی است:

از خطه فارس اُنس جان می‌یابم   بوی نَفَس زنده‌دلان می‌یابم
هر عقده که بر خاطرِ ما می‌افتد   حلّش ز درِ روزبهان می‌یابم

۵۴. رك: تحریر تاریخ و صاف ۹۳.

۵۵. رك: همین مقدمه، پس از این.

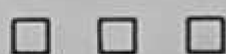
۵۶. تحفة‌العرفان ۲۸.

از صدرالدین محمد آثاری به فارسی در دست است، به این قرار:

• تحفة اهل الوصول فی علم الفصول / مجموعهٔ نگاشته‌ها و تقریرات عرفانی اوست دربارهٔ توحید، سماع، وفات نبی(ص) و مذمت دنیا و... که اسماعیل‌بن عبدالمؤمن بن اسماعیل بن عبدالجلیل بن أبی منصور ماشاده[۵۷] آنها را پس از وفات محمد اشنهی ـ بغرض آنکه دستِ حوادث آنها را مُبْتَر نگرداند ـ جمع کرده است[۵۸].

• اشعارِ بازمانده / از صدرالدین اشعاری شیوا و استوار به زبان فارسی بازمانده، با تخلُّص شنوی، اشنهی و اشنوی، در مباحث عرفانی، که اسماعیلِ مذکور متعرض آنها شده و پاره‌ای از اشعارش را در کتابِ مُتَرجَمش نقل کرده است به این صورت:

فلك قدر ترا زیبد رسالت — ز رویت تافته نور جلالت
ز خُلق تو گرفته بوی در مشك — ز رشكِ تو مَه نو در خجالت
چو بر گردون گذر كردی ملك گفت — بنامیزَد[۵۹]، زهی جاه و جمالت
چو پای خود نهادی بر سرِ عرش — به بانگ آمد كه آیا این چه حالت؟
مرا تاجی چنین كی بود كامشب — كه باشم من كه دریابم وصالت؟
گه آنست كز حضرت بخواهی — مرادِ خود چو هست اكنون مجالت
بخواه آنها كه میخواهی ز حضرت — محبّت خوش كَشَد ناز و دلالت
سلام حقّ به گوش سرّ تو بشنو — نظر كن در جمالش بی‌ملالت
شنوئی چون سُراید مدحتِ تو؟ — كه بس تنگ است میدانِ مقالت[۶۰]



زهیِ رویَت چراغِ عالم جان — زهی مهرِ تو گشته همدم جان
ز خلقَت شد معطّر مجمر چرخ — ز رویت شد مَنوّر طارم جان
ز جویت آب خورده شاخ طوبیٰ — ز خاكَت شد مركّب آدم جان
شده پایَت كلاه تارك عرش — وجودِ تو نگینِ خاتمِ جان
به وصلت شد مقرّر شور و شرها — ز هجرت شد محقّق ماتم جان

---

۵۷. دربارهٔ او بنگرید به پس از این.

۵۸. نسخه‌ای از این رساله در تهران هست. فهرست سپه ۳۵۵/۳. نیز بنگرید به انصاری در مقدمهٔ ترجمهٔ عوارف‌المعارف ۲۸، که از مؤلف به صورتِ «ابومحمد محمود» یاد کرده است (!)

۵۹. بنامیزد: به نامِ ایزد.

۶۰. ترجمهٔ عوارف‌المعارف، باب سی و دویم، خطّی مراد محمد ۷۳.

ز فیضت شد مخمر خاکِ قالب | به بویت شد مقدم عالم جان
بجز چشمت که دید اسرارِ رویت؟ | بجز فکرت که باشد محرم جان؟
اگر یك دم رسد از تو به جانی | دو صد عیسی بزاید مریم جان
ز عشق روی و بالای چو سروَت | گرفته اُشْنُهی هر دم کم جان[۶۱]

□ □ □

وَهْوَهْ که دل ار ز خویش خالی گردد | چون قابلِ نورِ لایزالی گردد
هَیْ هَیْ که ز دل چو نقشِ دل برخیزد | آیینهٔ ذاتِ ذوالجلالی گردد[۶۲]

□ □ □

ز نورَت شمعِ ایمان درگرفته | ز رویَت گل به بستان درگرفته
کسی یادِ خوشت کرده بهاری | ازو بوئی به ریحان درگرفته
شراری زان رُخِ زیبا بجسته | چراغ آسمان زان درگرفته
ز لطفِ آن لب و دندانِ شیرین | بسا دلْمرده را جان درگرفته
فتاده سوزِ شوقت را به عالم | به دانا و به نادان درگرفته
گشوده لب به هنگام فصاحت | ازو نیشکَر افغان درگرفته
ز دندان بر عمان افتاده عکسی | به دامان درّ و مرجان درگرفته
ز شوقِ آن لبِ شیرینت هردم | شنوئی لب به دندان درگرفته[۶۳]

---

۶۱. أیضاً، همان کتاب ۷۲.
۶۲. همانجا، ۶۹.
۶۳. همانجا، ۶۶.

III

آثار و آراء تاج‌الدّین اشنوی

از محمود اشنوی، نگاشته‌های مفصّل و آثاری متعدّد در دست نیست. ظاهراً وی از جمله مشایخی است که روشِ «بسیاردانی و اندك‌نویسی» داشته. آثارِ کوتاه و مختصرِ او نیز، ادعای مزبور را تأیید می‌کند. با این همه، تا کنون همین آثار کوتاه و اندكِ او بازشناخته نشده، و جز یك رسالهٔ او، نگاشته‌های دیگرش بچاپ نرسیده است.

باری، در زمینهٔ آثارِ اشنوی، مآخذ کهن و نزدیك به عصرِ وی، چونان ترجمهٔ احوالش، چیزی نشان نمی‌دهد. در کهن‌ترین نگاشته‌ای که نام او و یك رساله کوتاهش را می‌توان دید، رساله‌ایست که جامی در نفحات الانس از آن نقل کرده[۶۴] و نسخه‌ای نیز از آن رساله موجود است که در میان معاصران ما به «رسالهٔ بی‌نام» شهرت یافته[۶۵]. در رسالهٔ مزبور می‌خوانیم: «و در حقیقتِ زمان، سخن بسیار است و تحقیقِ آن در کتبِ شیخ شمس‌الدین محمّدبن عبدالملك دیلمی است که از اکابر مشایخ و محقّقان است و تلمیذِ او شیخ محمود اشنوی آن حقایق را در رسالهٔ غایة‌الامکان فی درایة‌الزمان و المکان جمع کرده و آن رساله دُرِّ یتیم است در معرفتِ الله و صفاتِ او»[۶۶].

پس از آن، گویا جامی به نقل از همین رساله، از غایة‌الامکان اشنوی نام برده، وزان پس حاج خلیفه از همین نگاشتهٔ اشنوی با ذکر نامِ مؤلِّف و نخستین عبارتِ متن، یاد کرده است[۶۷]. امّا از معاصران، شادروان سعید نفیسی از آثار اشنوی سخن گفته[۶۸]، و سوای رسالهٔ مزبور «تاج‌نامه»‌ای نیز به او نسبت داده است. از تاج‌نامه هیچ نسخه‌ای نمی‌شناسیم

---

۶۴. رك: پس از این.

۶۵. نسخهٔ مذکور، نزدِ همکار کتابشناس و دانشمندم، آقای سید عارف نوشاهی، و گویا جزو کتابهای مکتبهٔ نوشاهیه در ساهنپال شریف در پاکستان هست. نگارنده از وجودِ آن، توسط آقای نوشاهی مطلع شدم و از ایشان خواستم تا فتوکپی آن را برایم تهیه کنند. ایشان نیز با سعه صدر عالمانه فتونی تهیه کردند و در اختیارم گذاردند که بدینوسیله از ایشان سپاس دارم. معرفی بیشتر این نسخه را، و این که باحتمال زیاد، بخشی از لطایف اشرفی است، در تعلیقات ببینید.

۶۶. أیضاً رسالهٔ بی‌نام، خطی ۹۹.

۶۷. نفحات ۳۵۵، کشف‌الظنون ۱۱۹۰.

۶۸. رك: تاریخ نظم و نثر ۲۸۱/۱ که غایة‌الامکان را در مزارات دانسته است، و نیز ۷۵۰/۲.

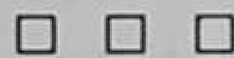
و نیز در هیچ مأخذی شناخته شده و معتبر ذکرِ آن نرفته، و محتمل است که رساله‌ای منظوم یا منثور بوده باشد که پس از اشنوی، دربارهٔ او پرداخته، و به این نام خوانده باشند(۶۹).

باری، از تاج‌الدین اشنوی، آثاری منظوم و منثور در دست است که همهٔ آنها در این مجموعه فراهم آمده و به قرار زیر، به تعریف آنها می‌پردازیم و ضمن بررسیهای کتابشناسی و نسخه‌شناسی، از موضوع آنها و نیز از آراء مؤلف یاد می‌کنیم.

۱. غایة‌الامکان فی‌درایة المکان

ارزنده‌ترین و مفصّل‌ترین تألیفِ اشنوی، رسالهٔ غایة‌الامکان است در یك مقدّمه و سه فصلِ اصلی و یك فصل فرعی، به طوری که مؤلِّف نخست در مقدّمه‌ای مختصر، ضمنِ تنزیه و تحمید حق تعالی، از سبب تألیف رساله‌اش یاد کرده، و در فصل نخست، از توحید و انواع قولی و علمی و عملی آن سخن گفته، و در فصل دوم، بحثِ مکان و انواع آن را پیش کشیده(۷۰)، و در فصل سوم از زمان و معرفت آن یاد کرده است.

سببِ تألیف رسالهٔ مزبور آن بوده که وقتی، مؤلِّف از اخباری که در آنها لفظِ «مکان» وجود داشته، سخن گفته بوده، و از سوی عده‌ای «کوردل» و «شوربخت» متهم شده است به تشبیه؛ آن چنانکه مخالفانش آن سخن را دست‌آویز قرار داده و او را می‌رنجانیده‌اند و به کفرش نسبت می‌داده‌اند. از اینرو اشنوی، با آن که اظهار مطالبِ رسالهٔ مزبور را، از غایت عزّت و علوّ شأنِ آن، خوش نمی‌دانسته، ولی به جهتِ رفع و دفع مخالفتها و مخالفان، فراهم آوردنِ آن مطالب را در رساله‌ای به این نام، لازم دانسته است(۷۱).



نامِ رسالهٔ مذکور، در قدیمیترین نسخه‌های موجود، به صورت غایة‌الامکان فی درایة‌المکان آمده(۷۲) است، ولی ظاهراً با توجّه به موضوعاتِ آن، نسّاخ و کتّاب، کلمهٔ

---

۶۹. نیز می‌پندارم که استاد نفیسی در ضبط آثار اشنوی، به مجموعهٔ رسائل شاه نعمة‌الله ولی ـ چاپ ۱۳۱۱ـ نظر داشته‌اند که در آنجا رسالهٔ غایة‌الامکان به نام محمود دهدار عیانی و نیز تاج‌نامهٔ نعمة‌الله ولی چاپ شده است و احتمال زیاد دارد که حین برگه‌نویسی و یادداشت‌برداری چنین آمیزشی بر خامهٔ ایشان رفته باشد.

۷۰. در دامنِ این فصل، فصلی گنجانیده در معرفت امکنه، که در بعضی نسخه‌ها، عنوان فصل نیست.

۷۱. رك: غایة‌الامکان، بندِ ۵.

۷۲. نسخهٔ مورَخ ۷۰۰ کتابخانهٔ رضوی، و نسخهٔ کهن دارالکتب قاهره ـ رك: طرازی، مخطوطات الفارسیة شِ ۱۶۳۹ ـ و نسخهٔ حمیدیه ش ۱۴۴۷ ـ رك: دانش‌پژوه، فیلمها ۴۳۱/۱ ـ نیز بنگرید به بحثی مستوفی از محقق مدقِّق آقای نذر صابری ـ حفظه‌الله ـ که در مقدّمهٔ خود بر رسالهٔ مورد بحث (و ـ ا) نامهای مختلف را نموده‌اند.

«زمان» را به آن افزوده‌اند. چنانچه جامی و حاج خلیفه و بعضی از محقّقان معاصر، از آن رساله به صورتِ غایةالامکان فی درایةالزمان و المکان، و عده‌ای از نسّاخ به صورتهای نادرست «غایةالمکان فی درایة الزمان» و «غایةالامکان فی داریةالزمان» یاد کرده‌اند[۷۳]. همچنان که بتفصیل خواهیم گفت، و نیز در گذشته اشاره کردیم، غرضِ اصلی اشنوی از تألیف این رساله، نمودنِ حقیقتِ «مکان»بوده است، و چون بحث پیرامونِ مکان، مبحث «زمان» را التزام می‌کند، مؤلِّف در فصلِ پایانی کتاب، قلم را در نشان دادنِ حقیقت زمان، اندکی گریانده است. بنابراین اسم رسالهٔ مذکور، به همان صورتی که در نسخه‌های کهن آمده، یعنی به صورت «غایةالامکان فی درایة المکان» دقیق است و مأخوذ از اصل، و کلمهٔ «زمان» در عنوان کتاب، بی‌تردید از افزوده‌های پس از سدهٔ هفتم هجری است.

همچنان که نام رسالهٔ مورد بحث، بر اثرِ گذشتِ روزگار، از تصرّف بدور نمانده، انتساب این رساله به چند نفرِ دیگر از مشایخ صوفیه نیز مطرح بوده است. علّت اصلی انتسابِ غایةالامکان به کسانی چون محمود شبستری، محمود دهدار عیانی و دیگران، ناشی از گمنام ماندنِ محمودِ اشنوی است در پیشگاهِ نسّاخ و تحقیقاتِ فهرست‌نگاران و ناشران متأخر و معاصر[۷۴]؛ ولیکن بیشتری نسخه‌هایِ اصیل و کهن و نسخ معتبرِ متأخِّر، در ظهرِ برگِ اوّلِ نسخه و یا در ترقیمهٔ کاتب، نام مؤلِّف، یعنی اشنوی را دارد[۷۵].

باری، این رساله به سال ۱۳۱۱ شمسی به مباشرت مرحوم عبدالحسین ذوالریاستین، همراه با رسائل شاه نعمةالله ولی، با ذکر نام مؤلِفِ آن، به صورت «خواجه محمودبن محمد دهدار عیانی اشنوی» چاپ شد. وزان پس در سال ۱۳۶۰، با آنکه نسخه‌های اصیل و کهن آن در فهرستهای نسخ خطی، با ذکرِ نام مؤلِّف اصلی آن رساله،

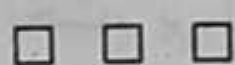
---

۷۳. نفحات ۳۵۵، کشف‌الظنون ۱۱۹۰.

۷۴. آقای نذر صابری دیگر علل و اسبابی را که به اینِ انتسابها دامن زده است، بادقّت تمام بررسی کرده‌اند، رك: مقدمهٔ ایشان بر رسالهٔ مزبور (ر ـ ل). نیز به محقّق ارجمند، لطیف اللّه در مقدمه ترجمهٔ اردوی همان رساله ۱۴ـ۱۶.

۷۵. برای نسخه‌های آن، بنگرید به: فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۸۲۴/۲ که از پانزده نسخهٔ داخل و خارج از ایران یاد شده است. نیز بنگرید به: نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ۱۶۲/۹، که نسخهٔ بنیاد خاورشناسی تاشکند، ش ۲۲۴۶/۵ را می‌نماید، و نیز به: مرآةالعلوم ۳۲/۲ ش ۱۷۳۵، فهرست سپه ۱۲/۵ که به نام رسالهٔ عرفانیه از روزبهان بقلی خوانده شده، و الذریعه ۹/۱۶ که از نسخهٔ دیگر کتابخانهٔ سپه با ذکر نام اشنوی یاد شده، و هندوستان کی کتابخون مین تصوف پرفارسی اور عربی مخطوطات ۷۱ که از دو نسخهٔ آن به نامهای نادرست و با انتساب به عین‌القضاة و محمود لاستری (!) گزارش شده، و فهرست مشترك پاکستان ۳/۲ـ۹۷۲ که از چهار نسخهٔ موجود در پاکستان سخن رفته، و فهرست کتابخانهٔ آیةاللّه مرعشی ۷۶/۳ که از نسخهٔ سده سیزدهم آن در چهار فصل و مطابق چاپ فرمنش یاد شده، و فهرست کتابهای چاپی فارسی ۲۳۶۰ که چاپ ذوالریاستین، ضمیمهٔ مجموعه رسائل نعمةاللّه ولی و به نامِ محمود دهدار، گزارش گردیده، نیز نسخه‌های کتابفروشی جعفری تهران و نسخهٔ دیوان هند که گویا لطیف‌اللّه ترجمه‌اش را بر اساس آن قرار داده است. رك: دانش، ش ۲ ص ۱۷۵، سال ۱۳۶۴.

شناسانیده شده بود، آقای رحیم فرمنش، به حکم آنکه رسالهٔ مورد بحث در مجموعه‌ای، پس از تمهیدات و با ذکر عبارت «من‌مؤلّفاته روح‌الله مرقده» آمده است، بدون هیچ دلیل و برهانی، آن را به نامِ عین‌القضاة همدانی بچاپ رسانید. اندکی بعد در ۱۴۰۱ هجری قمری محقّق مدقق آقای نذر صابری، با مقدّمه‌ای محققانه به اردو، غایة‌الامکان را به نام مؤلّف اصلی آن، در کیمبلپور پاکستان عرضه کرد. با وجود مقدّمهٔ جامع و مبرهـن نذر صابری، پس از چندی، در سال ۱۹۸۴ میلادی، آقای لطیف‌الله، آن رساله را با ترجمهٔ اردوی آن، مجدداً به نام عین‌القضاة همدانی، با مقدّمه‌ای که در آن، میان این رساله و دیگر رسائل و نگاشته‌های عین‌القضاة، قیاسی نادرست پیش کشیده است به نام عین‌القضاة همدانی چاپ کرد[۷۶].



به هر حال، غایة‌الامکان فی‌درایة‌المکان از نگاشته‌های بی‌بدیـل زبانِ فارسی است در خصوص حقیقتِ مکان؛ زیرا پیش از تاج‌الدین اشنوی، هرچند موضوع مکان، مطابق با دیدگاه اشنوی، در آثار شمس‌الدین محمد دیلمی عنوان شده[۷۷]، ولیکن نگاشته‌های دیلمی به زبانِ عربی بوده، و نیز مقداری ناچیز از آنها بدست ما رسیده است. از اینرو سوای نثرِ شیوا و کهن و پختهٔ مؤلِّف، غایة‌الامکان، موردِ توجّه بسیاری از مشایخ و محقّقانِ علوم و اصول عرفانی قرار گرفته است و عده‌ای از رسالهٔ مزبور متأثّر شده‌اند، و نیز بعضی، آن را اقتباس و تحریر کرده‌اند.

تا آنجا که اسنادِ موجود می‌نماید، و نیز تا آنجا که نگارنده، جُسته است، نخستین عارفی که از رسالهٔ موردِ بحث متأثّر است، شیخ عبدالعزیزبن محمد نسفی، متوفای ۶۶۱ هجریست[۷۸]. وی در رسالهٔ مبدأ اوّل و بیانِ عوالم جبروت و ملکوت و ملك، سخن از امکنهٔ کثیف و لطیف و الطف به میان آورده و برای اثباتِ آن از تمثیلهای شمع و باد و نور بهره جُسته، که دقیقاً هم در موضوع و هم در برخی عبارات و مَثَلها شبیه به قسمتِ دوم از فصلِ دوم غایة‌الامکان اشنوی است[۷۹].

در سدهٔ هفتم و هشتم، رسالهٔ موردِ بحث، در میانِ مشایخ صوفیهٔ شبه‌قاره نیز شهرت یافته بوده است، و بعضی از صوفیهٔ آن سرزمین در ملفوظات و آثارِشان از این رساله بهره برده‌اند. از آن جمله است شیخ محبوب الهی (م ۷۲۵)، که آقایانِ نذر صابری ولطیف‌الله

---

۷۶. نیز رك: دانش، ش ۱ ص ۱۸۴ـ۱۸۹، س ۱۳۶۴.

۷۷. رك: همین مقدمه، پیش از این.

۷۸. رك: منتظم ناصری ۴/۲، و مقدمهٔ ماریژان موله بر انسان کامل.

۷۹. رك: کتاب‌الانسان الکامل ۳۷۶ـ۳۸۰، نیز رك: بهرهٔ نصوص تاریخی در معرفت مکان و زمان، شمارهٔ ۹.

تأثّر الهی را از غایةالامکان، تحت عنوان «تحریر» و «اقتباس» عنوان کرده‌اند[۸۰]، ولیکن نگارنده می‌پندارم که بهره‌وریِ الهی از غایةالامکان را نمی‌توان «تحریر» یا «اقتباس» نام نهاد، بلکه بظاهر چنین می‌نماید که وی به مقصدِ بحثهای خانقاهی، پیرامونِ زمان و مکان، یادداشتهائی ناقص، از نگاشتهٔ اشنوی تهیه کرده بوده، و نیز ملفوظاتی در خصوص «فضیلت مکان بر مکان و زمان بر زمان» باستقلال داشته بوده است؛ آنگاه که سیّد محمد کرمانی، معروف به میرخُرد[۸۱]، ملفوظات او را پیرامونِ زمان و مکان در تذکرهٔ خود جمع و تحریر کرده[۸۲]، به آن یادداشتها نیز دست یافته، و آنها را با همهٔ نواقص و کُنگی‌ای که داشته، نوشته است. چنانچه خودِ وی می‌گوید: «و به خطِّ مبارك حضرت سلطان‌المشایخ قدّس الله سرّه العزیز نبشته دیده‌ام...»[۸۳].

دیگر از شخصیتهای ممتاز عرفانی که به رسالهٔ غایةالامکان نظر داشته، خواجه احمدبن محمد پارسای حافظی بخاری است. وی در حدود ۷۴۹ در بخارا زاده شد، از پسِ کسب علوم عقلی و نقلی در ۸۲۲ با جمعی از مریدان به مدینه رفت و در همان سال، در همانجا درگذشت. تاریخ فوت او را «فصل خطابی» گرفته‌اند که برابرِ ۸۲۲ هجریست. احوال و اقوال او را علی واعظی کاشفی، جامی و خواندمیر، و نیز محقق دانشی، آقای احمد طاهری عراقی بتفصیل آورده‌اند[۸۴]، مشهورترین اثرِ او فصل‌الخطاب لوصل الأحباب فی‌المحاضرات است. پارسای بخاری در این اثر بر اساسِ امّهات مآخذ و منابع، اعمّ از تفسیر قرآنی و منابع حدیثی، عرفانی و کلامی، بسیاری نکات عرفانی را شرح و بسط داده و در واقع دائرةالمعارفی عرفانی پرداخته است. از جمله مباحثِ این کتاب، مسألهٔ زمان و مکان است، که مؤلِّف در پرداختنِ آن مبحث به آثارِ شمس‌الدین محمد دیلمی و غایةالامکان اشنوی توجّه داشته، و ذیل «من کلام بعض‌العرفاء رحمهم الله» فصلهای دوم و سوم غایةالامکان اشنوی را تحریر و تلخیص کرده، و در مواردی نیز عین عبارات او را آورده است[۸۵]. این قسمت فصل‌الخطاب، به علّت اهمیّت موضوع، و نیز نبودنِ منابع متعدّد و مستقل به زبان فارسی، در خصوص مکان و زمان، به صورت مستقل

۸۰. رك: مقدمهٔ نذر صابری، /. مؤخرهٔ چاپ لطیف‌الله ۱۸۲.

۸۱. رك: تاریخ نظم و نثر ۷۵۹.

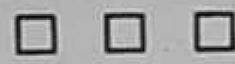
۸۲. رك: سیرالأولیاء فی محبّت الحقّ جلّ و علا ۵۶۷ـ۵۷۲. نیز به: نصوص تاریخی در معرفت مکان و زمان در همین کتاب، شمارهٔ ۱۳.

۸۳. أیضاً سیرالأولیاء ۵۶۸، نیز به: مقدمهٔ نذر صابری، صفحهٔ ر، که از تأثیرات آن رساله بر دیگر مشایخ و متفکّران شبه قاره سخن گفته است.

۸۴. رك: رشحات ۱/۱۰۱ـ۱۱۱، نفحات ۳۹۲، حبیب‌السِّیر ۴/۴، مقدّمهٔ قدسیّه ۶۵ـ۹۲.

۸۵. رك: نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان، شمارهٔ ۱۵.

کتابت شده، و به نام «رسالة فی تحقیق الزمان و المکان» خوانده شده است(۸۶).



امّا موضوع این رساله، همچنان که گفتیم، اثباتِ امکنهٔ جسمانیّات و روحانیّات است که به نظر اشنوی، معرفتِ حق‌تعالی بسته به شناخت آن است؛ زیرا حق را مکانی، بل مکانهائی سزاوار ذاتِ او تعالی هست، نه بدان معنی که جسمیّت در حقِ حق تعالی عنوان گردد و یا نوعی تشبیه ملحوظ شود، بلکه مراد از مکان در نظر اشنوی، خلوت است و خلوات را نهایت نیست، و اگر گفته شود که حق‌تعالی در هیچ چیز از این خلوات موجود نیست و نزدیك به آنها نیست و نیز محیطِ به آنها نه، با توجّه به نامتناهی بودنِ خلوات، تعطیل در الهیّات و تحریف در معتقدات مطرح می‌شود.

مسألهٔ «مکان» و جایگاه برای خدای تعالی، از دیرباز در علم کلام اسلامی مطرح بوده است، به طوری که گروهی آن را پذیرفته‌اند و گروهی دیگر پذیرای آن نبوده‌اند.

● کَرامیَه ـ پیروان ابو عبدالله محمدبن کرّام ـ به حکم آیهٔ «علی العرش استوی» گفته‌اند: خداوند را مکان است و مکانِ او تعالی عرش است بطوری که وی عرش را به ذاتِ خود ممتلی کرده است(۸۷).

● معتزله در اثباتِ مکان برای حق‌تعالی دارای اقوالی متفاوت‌اند: گروهی از آنان، چونانِ ابوهذیل و جعفران و اسکافی و محمد جبائی معتقداند که خدا در همهٔ جا هست و تدبیر او تعالی همه جا را فرا گرفته(۸۸). عده‌ای دیگر هر نوع تشبیه را در حقِ باری‌تعالی ردّ می‌کنند و به هیچ نوع، طرح مسألهٔ مکان و زمان را برای خداوند نمی‌پذیرند و آیات مربوط به مکان را به مذاقِ خود تأویل می‌کنند(۸۹)، و دسته‌ای دیگر از معتزله مانند هشام فوطی و ابوزفر معتقدند که: خدا در مکان نیست ولی بر مکان مسلّط است. اینان آیاتِ مربوط به جایگاه خداوند را به استیلای او تعالی بر جهان تأویل می‌کنند(۹۰).

● شیعه امامیّه به طور کلّی نفی مکان از حضرت حق‌تعالی می‌کنند و امکانِ قرار گرفتن خداوند را در مکان مُحال می‌دانند؛ زیرا امکنه حادث است و خداوند قدیم؛ و قدیم را به حادث، نیازی نیست. نیز چیزی که در مکان قرار گیرد، ناگزیر است از این که مکان

۸۶. نسخه‌ای از این رساله در دارالکتب قاهره در مجموعهٔ ۷۰۷ مجامیع طلعت (۲۹۱ـ۲۹۶) هست. رك: مخطوطات الفارسیه، ش ۱۱۸۳.

۸۷. رك: توضیح‌الملل ۱۳۷/۱.

۸۸. رك: مقالات الاسلامیین ۸۲.

۸۹. توضیح‌الملل ۶۸/۱.

۹۰. رك: مقالات الاسلامیین ۸۲ و ۱۰۹ـ۱۰۱.

محدّد آن باشد. بنابراین نمی‌توان به هیچ نحوی برای حق اثبات مکان کرد(۹۱).

کُلینی به اسناد معتبر، روایت کرده است که مردی از بلخیان به نزدِ امام رضا(ع) آمد و از چگونگی مکانِ حق‌تعالی سؤال کرد. آن حضرت فرمود: خدای تعالی مکان را هست کرد بی‌آنکه او را مکانی باشد. او را بر مکان استواری نیست، بل استواری او تعالی بر قدرتِ اوست(۹۲).

● حکماء امامیّه نیز بر همین اندیشه‌اند، و اثبات مکان را برای حق جائز نمی‌دانند؛ زیرا هرگاه کون در مکان آید، قبول اشارهٔ حسیّه می‌کند، در حالی که او تعالی مجرَّد است از امکنه و اجرام. چنانچه ملاصدرای شیرازی می‌نویسد: «لایجوز حمل قوله تعالی «علی‌العرش استوی» علی الجلوس و الاستقرار و شغل المکان و الحیّزه»(۹۳). و نیز چنانچه ملا خلیل غازی قزوینی می‌نویسد: مکان در اخبارِ نبوی و ائمه هدی نه بدان معناست که امکانِ استقرار حق‌تعالی را در مکان جائز و ممکن گرداند، بلکه مراد از مکان قدریست امتدادی که کون اللّه تعالی در آن است، و آن را به اعتباری ازل، و به اعتباری دیگر ابد می‌نامند.(۹۴).

باری، اشنوی با توجّه به این تعریف از مکان که: «احاطهٔ ذات است با مرتفع بودنِ ذات از اتّصال انام»(۹۵)؛ به اثبات مکان از برای حق‌تعالی پرداخته است. وی برای اثبات نکتهٔ مزبور، نخست پایه‌های موضوع مکان را به استناد با شواهد سمعی ـ آیات قرآنی و احادیث نبوی ـ استوار می‌کند. آیاتی که از قرآن موردِ توجّه مؤلِّف قرار گرفته، عبارتند از آیهٔ ۴ سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۸ سورهٔ ۵۸، آیهٔ ۱۵ سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۸۴،سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۱۰ سورهٔ ۶۱.

اشنوی همهٔ آیاتِ مزبور را مطابق با بینش خودش، که اثبات مکان است از برای حق، و قرب و دنو و معیّتِ او تعالی با خلق، تأویل کرده؛ امّا این معیّت را، نه چون معیّت اجسام با اجسام و در مکان اجسام گرفته، و نه قربِ مکان، که ملازقت و مماست عنوان شود بلکه معیّت و قربِ حق را به مانندِ معیّت و دنوِ روح گرفته است با تن.

---

۹۱. رك: کتاب‌التوحید ص ۱۰۸، قیاس کنید با شیخ اشراق که در الألواح العمادّیه ۱۰ گفته است: و للمکان امارات من جملتها أن یکون الجسم فیه، و یصّح توهّم انتقاله عنه. فلیس المکان مایستقرّ علیه الجسم لانّه لیس فیه. و لیس حامل العرض مکانًا له لانّه لایمکن توهّم انتقاله عنه فمکان الشیء هو باطن حاویه المماس له فما لا حاوی له، لامکان له.

۹۲. رك: اصول کافی، کتاب التوحید، باب کون و المکان، نیز به مرآة‌العقول فی شرح اخبار آل رسول ۱/ ۳۰۱ـ۳۰۶.

۹۳. شرح اصول الکافی، کتاب‌التوحید، باب الحرکة و الانتقال.

۹۴. صافی فی شرح اصول الکافی، خطی، ورق ۱۱۰.

۹۵. کشّاف اصطلاحات الفنون ۱۲۷۷/۲، نیز در همین کتاب به آراء حکماء یونان باستان و مشّائیان و اشراقیان و متکلّمان و ارباب اجماع و مشبهه و اشاعره توجّه شود. نیز رك: شرح فصوص الحکم خوارزمی، ۲۰۸ به بعد،

امّا باید توجّه داشت که آیاتِ موردِ استناد اشنوی، در غایةالامکان، با آنکه دقیق و نیز باتوجّه به اصول و موازین درست تأویل شده است، ولی مقایسه میانِ تعبیراتِ او با تعبیرات و تأویلات دیگران از همان آیات، می‌نمایاند که اثبات موضوع مکان در تعبیرِ و تفسیرِ اشنوی و ردِّ موضوع مذکور در تعابیر دیگران، در این روشِ تأویل‌گرایانه، مؤثر و ملحوظ بوده، که البتّه این مسأله، امری است بدیهی، و روایی آن بی‌نیاز از تفصیل و تدقیق. به طور نمونه و مثال اشنوی از آیهٔ «ما یکونُ مِنْ نجویٰ ثلثةٍ الاّ هو رابعهم... <۷/۵۸> معیّتِ حق را با همهٔ خلق می‌نمایاند؛ حالان که همان آیه از دیدگاه دیگر به این صورت تفسیر و تأویل شده است: «او یکتاست و ذاتش یگانه، و از خلقش جداست و خود را این‌گونه وصف نموده که به همه چیزی محیط است به طریقِ اشراف و توانائی و قدرت، و هیچ ذرّه‌ای در آسمانها و زمین از قدرت و علم او پنهان نیست و احاطهٔ او به علم است نه به ذات؛ زیرا مکان محدود است به جهات، و ذاتِ حق را فرا نگیرد»[۹۶].

اشنوی پس از اثبات مکان برای حق، بر مبنای تأویلاتش از آیاتِ قرآنی، به اثبات موضوع مزبور بر اساس اخبار نبوی می‌پردازد. در این مورد نیز، مؤلف به اخباری چون «و عزّتی و جلالی و وحدانیّتی و فاقة خلقی الیّ و استوائی علی عرشی و ارتفاع مکانی...» توجّه می‌دهد که نه تنها از نظر محدّثان مجموع آن اخبار و یا قسمتی و کلماتی از آنها از جملهٔ اخبار آحاد است، بلکه در نگاشته‌های آنان که در ردّ زمان و مکان قلم زده‌اند، اخباری مناقض آنچه اشنوی به آنها استناد کرده، آورده‌اند[۹۷].

به هر حال، اشنوی باتوجّه به آیات و اخبار، و نیز به استناد اجماع و آراء ابوالقاسم بلخی[۹۸]، برای حق‌تعالی درامکنهٔ روحانی و غیرروحانی، اثباتِ مکان کرده است نه به مفهوم قرار داشتنِ او تعالی در داخل یا خارج مکان، و نه به معنای اتصال یا انفصال او از مکان و با مکان؛ بلکه به معنای استیلای حق بر مکان. وی شناختِ حقیقت این مکان را مایه و پایهٔ اصلی شناختِ اسرارِ صفات و افعال خداوند دانسته و گفته است که: از غایت عزّت و عظمت مبحث مکان، بزرگان طریقت در آن سخن نرانده‌اند[۹۹]. البتّه مشایخ

---

۹۶. اصول کافی، کتاب توحید، باب‌الحرکة و الانتقال، ش ۵. عبدالرزاق کاشانی در تفسیرش ۶۱۲/۲ در تأویل آیهٔ مزبور می‌نویسد: «مایکون من نجوی ثلاثة الاّ هو رابعهم، لابالعدد و المقارنة، بل بامتیاز هم عنه بتعیّناتهم و احتجابهم عنه بما هیاتهم و أنیاتهم و افتراقهم منه بالامکان اللازم لماهیاتهم و هویاتهم و تحقّقهم بوجوبه اللازم لذاته و اتصاله بهم بهویته المشخصة و اقامتها بعین وجوده و ایجابهم بوجوبه، فبهذه الاعتبارات هو رابع معهم ولو اعتبرت الحقیقة لکان عینهم.

۹۷. مانند: و قدکان اللّه و لامکان و لازمان. بنگرید به پیش از این، و نیز به تعلیقات همین رساله، و یواقیت العلوم ۲۷۴.

۹۸. رك: به تعلیقات همین کتاب، نیز به اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ۲۵۶ به بعد.

۹۹. رك: غایةالامکان، بند ۲۶.

طریقت بجز شمس‌الدین محمد دیلمی، پیش از وی به موضوع مکان، از نظرگاه اشنوی و نیز مشابه و موافق با نظرِ او سخن نگفته‌اند، ولیکن بحث مکان در کهن‌ترین نگاشته‌ها و اقوالِ مشایخ و عارفان مطرح بوده، و کمتر کتابی عرفانی است که چون سخن از توحید باری و تشبیه و تنزیه او تعالی پیش آمده باشد، بحث مکان و زمان، در آن دیده نشود. امّا گفتنی است که سوای تنی چند چون نسفی و الهی و پارسای بخارائی، که بر اثرِ تأثُر از آراء اشنوی، همچون او به مبحث زمان و مکان پرداخته‌اند[۱۰۰]، دیگر مشایخ صوفیه، با دیدی متفاوت به این دقیقه توجّه داشته‌اند.

● حسین منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ هجری) در توحیدِ باری‌تعالی گفته است که ذاتی است قائم بخود، و به قدمش از غیرش متفرّد، که چیزی با او نیامیزد و او با چیزی نیامیزد و مکان احتوایش نکند و زمان از درکش عاجز آید[۱۰۱]. نیز همو آنان را که گمان کرده‌اند که مکان را به نحوی با حق‌تعالی، می‌توان ارتباط داد، مشرك و بَدْدین دانسته، چنانچه گفته است: «و من زعم أنّ الباریء فی مکان أوعلی مکان أو متّصل بمکان أو یُتصوّر علی‌الضمیر أویدخل تحت‌الصفة و النعت، فقد أشرك»[۱۰۲].

● محمد کلابادی (م ۳۸۰) به اجماعِ جمهورِ مشایخ طریقت، مکان را از لوازم جسم دانسته، و با شدّت به نفی مکان در حقِ حق‌تعالی پرداخته و گفته است: لایحویه مکان[۱۰۳]. کلابادی معتقد است که باری‌تعالی را هیچ اشارتی، تعیین نمی‌کند؛ زیرا اشارت از مکان است به مکانی دیگر. نیز مکان نبود و او تعالی مکان را به امرِ «کُنْ» بیافرید. پس اگر او را تعالی، مکان، قائل شویم، پیش از خلقِ مکان در کدام مکان بود؟.

● ابو ابراهیم اسماعیل‌بن محمد مستملی بخاری (م ۴۳۴) در شرحی که بر التعرّف کلابادی نوشته، با تندی و نیز با شرح و بسط و دلایل زیاد، و استشهاد به آیات و اخبار و روایات، گَردِ مکان را از چهرهٔ مبحث وحدانیّت برُفته، و اثباتِ هر نوع مکان ـ اعمّ از امکنهٔ عالی و خسیس و روحانی و جسمانی و لطیف را ـ عین شرك و کفر محض دانسته است[۱۰۴]. ظاهراً در روزگار مستملی، مسألهٔ اثبات مکان برای حق‌تعالی ـ نه بر طریقی که اشنوی بدان پرداخته ـ بیشتر عنوان بوده است؛ زیرا وی، هر جا که اندك صبغه‌ای از این مطالب می‌بیند با تُندی تمام و براهین متقن و استوار به ردّ و طردِ آن می‌پردازد. چنانچه در باب معراج، آنجا که به مسألهٔ قُربِ رسول اکرم(ص) به حق‌تعالی رسیده است، آیتِ «ثمّ

---

۱۰۰. رك: نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان، در همین کتاب.

۱۰۱. رك: اخبار الحلاج ۲۹.

۱۰۲. أیضاً همانجا ۴۷، و نیز به شرح شطحیات ۴۴۷.

۱۰۳. التعرف لمذهب أهل التصوّف ۳۴.

۱۰۴. رك: نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان، شماره ۱ و ۲.

دنا فتدلی» را از نظرگاه ملّه‌ها و نحله‌های گوناگون به بررسی گرفته و گفته است که مشبّهه در تفسیر این آیه میِ‌گویند: دنا محمّد من ربّه. این قول مشبّهه بی‌تردید قربِ و ضلالت و کفر است[۱۰۵]؛ زیرا قربِ مکان انتقال و حرکت را ایجاب می‌کند به این معنی که یا دو بعید در مکان قرار دارند و به جهتِ رسیدن به قُربِ مکانی، باید یکی از آنها یا هر دو، به سوی دیگری در حرکت آیند و یا دو بعید در دو مکان‌اند. مثلاً یکی در مکانِ زمین، و دیگری در مکانِ آسمان، و به جهتِ یافتنِ قربِ مکانی، یکی از آنها باید به سوی دیگری انتقال کند تا به وی نزدیك شود. و این انتقال سرانجامی جز ملازقت و مماست ندارد، و این هر دو از صفاتِ دو جسم است که خواه در مکانِ لطیف و کثیف باشند یا در مکانِ روحانی و جسمانی یا اعلی و اسفل؛ و روا داشتن این صفات برای حق‌تعالی، کفر محض است[۱۰۶].

• روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶) نیز در نگاشته‌هایش، خاصه در شرح شطحیات، بتکرار از مسألهٔ مکان و نفی آن از باری‌تعالی یاد کرده تا بدانجا که «جای بی‌جای را نزدِ او تعالی جای نیست»[۱۰۷]. روزبهان مانند دیگر مشایخ طریقت و حکیمان متألّه، مکان را «جهت» می‌داند و جهت را جز در عالم خیال تصوّر نمی‌کند، امّا هیـچ مکانـی را از حق‌تعالی خالی نمی‌بیند و وجودِ حق را «بصرف جلال و نعت ظهور قدم» متجلّی در امکنه می‌داند، همچنان که بر طور سینا بر موسی(ع) تجلّی کرد. نیز روزبهان، یگانـه مکانِ پهناوری را که سزاوارِ تمکّن اوست، دل می‌داند که چیزی غیرِ حق در آن موضع ندارد و در حکم عرش اکبر است در عالمِ خلق[۱۰۸]؛ جائی که به داود(ع) امر شد: فرّغ لی مکاناً اسکن فیه.

گفتنی است که روزبهان، همین مکانِ پاکیزه و پُرگُنج را نیز، فقط سزاوار شهود حق و تجلّی نعوت و صفات او تعالی در آن می‌داند نه ذات؛ که اگر غیر از این باشد، بی‌تردید مسألهٔ جسمیّت و مکانیّت و نیز صفات آن، یعنی ملازقت و مماست پیش می‌آمد.

مکانك من قلبی هوالقلب کلّه   فلیس لشیء فیه غیرك موضع[۱۰۹]

• ابن فارض مصری (۵۷۶ـ۶۳۲) در تائیّه، به مسألهٔ مکان، باتوجّه به کشفیات و سیر و سلوکش توجّه داشته، و اثباتِ مکان از برای حق‌تعالی کرده؛ البته به شیوه‌ای که در میان عارفان مقبول است، به این معنی که هر مکانی را که در آن، آثاری از تجلّی حق مشهود باشد؛ و ابن‌فارض در آن مکان متحدِّد بُود، آنجا آرام می‌گیرد؛ زیرا آثارِ حق همراه

---

۱۰۵. رك: شرح‌التعرف، ربع دوم ۵۸۹، و تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۷۴/۵.
۱۰۶. أیضاً، همانجا ۵۹۰ـ۵۹۱.
۱۰۷. رك: همین کتاب، نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان، شماره ۳ـ۵، و شرح شطحیات ۱۲۵.
۱۰۸. قلبُ المؤمن عرش‌اللّه تعالی.
۱۰۹. شرح شطحیات ۵۴۷.

با او در آن مکان متحدِّد می‌شود. باتوجّه به این تعبیر، مکان را درجاتی است: مکانی اسفل و خسیس و ناخوشایند است و مکانی عالی و لطیف و خوشایند؛ زیرا بقول سعید فرغانی، مکان هیأتی است اجتماعی، که از توجّهات اسماء و حقایق الهی و کونی متأثر است و چون اسماء و حقایق الهی را در شرف و تأثیر و حیطت درجاتی متفاوت است، در امکنه نیز این تفاوت می‌باید که باشد[۱۱۰]. از اینجاست که ابن فارض می‌گوید: پیش از آنکه از خود برهم و به دوست رسم، بیت‌المَقْدِس به نزدِ من، مکانی شریف بود و با عزّت، و چون به حضرت جمع رسیدم، هر کجا که حق در آن ساکن گردد، یعنی بر آن تجلّی کند و ردای خود بر آنجا کشد، آن مکان بیت‌المَقْدِس و مسجد اقصای من است:

و ما سکَنْتَهُ فهوَ بیتُ مقدَّسُ
بقُرَّةِ عَینی فیهِ، أحْشایَ قرّتِ
و مسجِدیَ الأقصی مساحبُ بُرْدِها
و طیبی ثرَی أرضٍ، علیها تمشّتِ[۱۱۱]

● در صفحاتِ پیشین از مکانیّت باری، به تعبیری که او تعالی بر همهٔ امکنه استیلا داشته باشد و نه در مکان باشد و نه بر مکان، و نه متصل به آن، و نه منفصل از آن؛ یاد کردیم و نیز گفتیم که عزیزالدین نسفی از رسالهٔ غایةالامکان اشنوی متأثّر هست، ولی این تأثّر در قسمتی از امثله و شواهد و شیوهٔ بیانِ مطالب است[۱۱۲] نه در بینش و دیـد و استنباط. نسفی عقیده دارد که تدریج و تطبیق مکانها به صورتی که بگوییم: ذات خدای تعالی بالای همهٔ عوالم و مکانهاست و در زیرِ آن عالم جبروت، و باز عالم ملکوت، و در تحتِ آن عالم ملك، درست نیست؛ زیرا این تحدُّد، از اسباب و عللِ پیدایشِ جهت است و چون اثباتِ جهت بکنیم و مکانهای مزبور را جهت‌پذیر و جهت‌گیر بدانیم، جسمیّت پیدا می‌کند و آن مناقض توحید و وحدانیّتِ حق است. امّا این مکانها یکی بر دیگری، بذات محیط‌اند و بذات با دیگری می‌باشند، به طوری که عالم جبروت بذات با عالم ملکوت است و عالم ملکوت بذات با عالم ملك؛ و خدای تعالی بر همهٔ آن مکانها و عوالم بذات محیط است و استیلا دارد، و بذات با همهٔ آنها هست؛ زیرا «الا انّهم فی مریة من لقاء ربّهم الا انّه بکلّ شیء محیط»[۱۱۳]

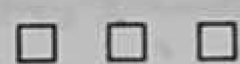
باری باتوجّه به گوناگونی آراء مشایخ طریقت در خصوص مکان ـ که به قسمتی از اصیل‌ترین آنها توجّه دادیم ـ و باتوجّه به این که اشنوی نیز برای حق تعالی به شیوه‌ای

---

۱۱۰. رك: مشارق‌الدراری ۳۲۶.
۱۱۱. دیوان ابن الفارض ۶۷.
۱۱۲. رك: نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان، شماره ۹، و قیاس کنید با غایةالامکان، قسمت دوم از فصل دوم.
۱۱۳. کتاب الانسان الکامل ۳۸۱.

مکان را اثبات کرده است که هیچ صفتی از صفاتِ اجسام ـ اعمّ از مماسه و دخول و خروج و مقابله و فوقیّت و تحتیّت و... ـ در آن دخلی ندارد، و در واقع اثباتِ وجودِ حق‌تعالی است با همهٔ مکانهای روحانی و غیرروحانی، و استیلای او بر آنها ـ انّه بکلّ شیء محیط ـ؛ قضاوتِ معاصرانِ او، که بر اثرِ این عقیده به مشبِّهه و مبتدعان نسبتش داده‌اند، داورئی است واهی و سست و ناصائب؛ زیرا

کدامین زمین است خالی ازو — که در آسمانَش کنم جست‌وجو
همی بیند او رازِ ما سربسر — ز کوری نبینیم ما روی او[۱۱۴]



همچنان که مذکور شد، اشنوی پس از نمودنِ حقیقتِ مکان و مراتبِ امکنه، به نشان دادنِ حقیقتِ زمان و ازمنه پرداخته است. در بعضی از نگاشته‌های حکمی و عرفانی مبحثِ زمان، به جهتِ علوّ و کثرت تأثیراتش، پیش از مکان به بررسی گرفته شده، به طوری که چونانِ بحث و وارسی مکان، زمان را سه نوع دانسته است: زمان جسمانی، زمانِ روحانی و زمانِ حقّانی.

زمانِ جسمانی نیز دارای دو نوع است: زمانِ جسمانی کثیف که دراز است، و زمان جسمانی لطیف که بقیاس با زمانِ جسمانی کثیف، کوتاه می‌نماید، و زمان روحانی ـ که نوعی از آن زمان ملایکه است ـ به مقایسه با زمانِ جسمانی لطیف کوتاه است به طوری که کاری هزار ساله را در این زمان به یك نَفَس توان کرد. انواع دوگانهٔ زمانِ جسمانی، دارای ماضی و حال و استقبال‌اند، در حالی که در زمانِ روحانی، فقط ماضی (= ازل) و مستقبل (= ابد) وجود دارد. سومین نوع زمان، زمان حقّانی است، زمانی که ماضی و مستقبل و حال نمی‌پذیرد و محیط است بر همهٔ آباد و آزال؛ هرچه در ازمنهٔ دیگر نیاز به درازا دارد، در این زمان در یك لحظه و با امرِ «کُنْ» می‌آغازد و می‌انجامد.

همان‌طور که در بحثِ مکان گفتیم که اشنوی با آنکه در لفظ، برای حق‌تعالی مکان اثبات کرده، ولی در معنی، بحث از وجود به میان آورده است و استیلای وجود بر جمیع امکنه؛ هم در بحثِ زمان، مؤلِف با آنکه زمانی برای حق‌تعالی ملحوظ داشته، ولی صفاتی که برای این زمان در نظر می‌گیرد که نه ابد را می‌پذیرد و نه ازل را، و نه متعدّد است؛ در واقع شبیه به این نظر، در دیگر نگاشته‌های حکمی و عرفانی آمده است؛ آن چنانکه، دیگران وقتی از زمان، قسمتی از دَورانِ آغاز شده و انجامْ‌پذیر را عنوان کرده‌اند، به نفی و طردِ آن از وجود مطلق پرداخته‌اند[۱۱۵]؛ و آنگاه که به اثباتِ زمان پرداخته‌اند. با

---

۱۱۴. روی: مراتب تجلّی را گویند در مادهٔ دنیا. رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، ش ۲۰۰.
۱۱۵. رك: برای اطلاع بیشتر به شرح بیست و پنج مقدمه در اثبات باری‌تعالی ۹۵، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ←

مصطلاحاتی دیگر و با نگرشی جدا از نظرِ اشنوی، به این مبحث توجّه داده‌اند.

● حسین منصور حلاج، و پس از او، کلابادی، به ردّ و طرد زمان از وجود مطلق پرداخته‌اند[۱۱۶] بی‌آنکه در این زمینه به بحث و فحص بپردازند، امّا مستملی بخاری در شرح آراء و گفتارِ کلابادی بتفصیل، مبحثِ زمان را برگزار کرده است. وی گفته که وجود مطلق «گذرانندهٔ زمان» است و مُحال است که زمان برگذرانندهٔ زمان بگذرد؛ زیرا زمان بر چیزی گذرد که قابلیّتِ زیادت و نقصان در آن چیز باشد، و چون زیادت و نقصان بر خداوند روا نیست پس جریان زمان بر حق و یا وجودِ حق مطلق در زمان جائز نیست[۱۱۷].

● رشیدالدین فضل‌الله همدانی (م ۷۱۸) در خصوصِ زمان تأمُّلی خاصِ خود دارد. وی معتقد است که طیِّ زمان سخنی مرموز است که اگر مکشوف نشود، بسیاری را به بداعتقادی می‌کشاند و به تکذیب وامی‌دارد. وی همانند متکلّمان و حکما، زمان را چونانِ ظرفی می‌داند دارای میزانی معیّن[۱۱۸]، که از یك سو، پذیرفتنِ کمی و زیادی آن از طورِ عقل خارج است و از دیگر سو، مجرَّب است که شخصی در زمانی اندك و کوتاه، عملی را به سرانجام می‌رساند که شخص دیگر، همان عمل را در زمانی بلند و دراز به دشواری به پایان می‌برد. وی برغم تاج‌الدین اشنوی ـ که این خصیصه را منوط به نَفسِ زمانهای جسمانی و روحانی می‌داند ـ به تنهائی از نَفْسِ زمان برنمی‌گیرد بلکه نفسِ زمان و نفس شخص را در پیدایش آن معنی لازم می‌داند؛ زیرا همچنان که گفتیم، به نظرِ او زمان چون ظرف است و عمل انسان چون امتعه مختلف و گونه‌گون، که در آن ظرف قرار می‌گیرد. در اینجا رشیدالدین وزیر ظرفیّتِ ظرف را نادیده می‌گیرد و ظرفِ زمان را هیأتی می‌داند متغیّر، و نیز متأثّر از عمل و معنای مورد بحث، که باتوجّه به نظر اشنوی که مبتنی بر انواع زمان و مراتب جسمانی و روحانی و حقّانی آن است، نظرِ وی خالی از ثقلت نمی‌نماید[۱۱۹].

۲. پاسخ به چند پرسش

دیگر از نگاشته‌های تاج‌الدین اشنوی که ترجمهٔ فارسی آن به دستِ ما رسیده،

← ۲۶۸، صافی شرح‌الکافی، خطی ۱۱۰ـ۱۱۲، اصول کافی، کتاب توحید، باب کون و مکان، مصباح الانس فناری ۲۴۰، مصنّفات افضل‌الدین کاشانی، تقریرات ۲/۵۵.

۱۱۶. رك: همین مقدمه، پیش از این، نیز به شرح شطحیات ۴۴۷ به بعد. ۱۱۷. شرح التعرف ۱/۲۸۱.

۱۱۸. رك: نصوص تاریخی در معرفتِ زمان و مکان، شماره ۱۱.

۱۱۹. نیز رك به: العروة لأهل الخلوة و الجلوة ۱۷۱ به بعد، که سمنانی وجودِ مطلق را باتوجّه به بحثِ زمان آفاقی، و وجود نسبی را با استناد به زمان انفسی عنوان کرده، و نیز در باب چهارم از رسالهٔ بیان الاحسان لأهل العرفان، بتفضیل از زمان و «ساعت» سخن گفته، که ذکر آن در اینجا، سببِ اطالهٔ کلام خواهد شد.

مجموعه‌ایست شاملِ پنج پرسش ـ که سائلی از اشنوی کرده بوده ـ و پنج پاسخ که او در جواب نگاشته است. آنان که سؤالها را مطرح کرده‌اند، یاران و مصاحبانِ آگاه و خبیر اشنوی بوده‌اند که در راه مکّه و مدینه سؤالی چند از وی کرده بودند و او به تازی جواب آن سؤالها را نوشته بوده است، و یارانِ یکدل و دوستانِ عزیز خانقاهی از اسماعیل فرزند عبدالمؤمن فرزند اسماعیل فرزند عبدالجلیل فرزند أبی منصور ماشاده اصفهانی خواسته‌اند که آن سؤالها و جوابها را فارسی کند.

● این اسماعیلِ عبدالمؤمن اصفهانی از عارفان پُرذوق و از سالکانِ دانشمند سدهٔ هفتم هجریست. از جزئیاتِ زندگی او اطلاعی دقیق نداریم، آنچه از اسناد و مآخذ سدهٔ ششم و هفتم برمی‌آید، اینست که وی از خاندانِ أبی منصور ماشاده بوده که گویا از آغاز سدهٔ ششم تا پایانِ قرن هفتم از خانواده‌های صاحب نفوذ، عالم و مشهورِ اصفهان بشمار می‌رفته‌اند. نام دو سه نفر از افراد این خانواده در تاریخ سیاسی و فرهنگی ما، باقی مانده است. از آن جمله یکی معین‌الدین مسعود فرزند أبی منصور ماشاده است که مکتوبی از او به ما رسیده، و در آن مکتوب از یکی از وزیرانِ عصرش خواسته است که ثقلتِ اخراجات را از دوش مردم اصفهان بردارد تا رَمَقی به تنِ مردم آن دیار بازآید[۱۲۰]. و دیگری محمّدبن محمدبن عبدالجلیل‌بن أبی منصور ماشاده، که نامِ او در «المختارات من الرسائل» رفته است[۱۲۱].

سومین فردی که از این خانواده می‌شناسیم، اسماعیل عبدالمؤمن اصفهانی است، مترجم همین رسالهٔ پاسخ به چند پرسش. از این شخص نیز اطلاعی کامل نداریم، از دیباچهٔ وی بر همین رساله، و نیز دیگر کارهای ترجمه‌ئی او، برمی‌آید که وی مریدِ شیخ زین‌الدین عبدالسلام کاموئی معروف به زین عراق و شیخ عراق و سلطان کامو و شاه عراق بوده است[۱۲۲].

● از کاموئی در تذکره‌های صوفیه خبری و اثری نیست، فقط نوربخش قهستانی با اختصار از او یاد کرده و گفته است: «کانَ من کبار الأولیاء بعراق العجم و من أرباب الأحوال و المقامات و المکاشفات و المشاهدات و الریاضات و العزلة فی الأربعینات، و هو مرشد کامل، ینشعب منه کثیر من السالکین و المکاشفین المستقیمین علی الشّریعة و

---

۱۲۰. رك: المختارات من‌الرسائل ۱۲۱، و نیز ۱۲۲، که مکتوبی دیگر از همو به اصیل‌الدین ناجیه که گویا از صدورِ سیاسی عصر بوده، نقل شده است.

۱۲۱. أیضاً همانجا ۲۳۴.

۱۲۲. این شهرتها را فقیه کرمانی و پیر جمالی اردستانی به او داده‌اند: ز من بشنو احوال وی بی‌نفاق + که هست او نگهدار و شیخ عراق + چو خورشید فاش است زین عراق + که چون شهد و قند است در هر مذاق + چو سلطان کامو و شاه عراق + شنید این سخن را به جان بی‌نفاق.

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library

الطریقة و الزهد و الورع، توفّی رحمه اللّه بکامو من نواحی اصفهان»(۱۲۳).

سوای قهستانی، ذکر کاموئی در بعضی آثار سدهٔ هشتم و نهم هجری نیز رفته است. عمادالدین علی فقیه کرمانی (م ۷۷۳) ـ که به یك واسطه از طریق شیخ نظام‌الدین محمود متوفای ۷۰۵ هجری(۱۲۴) به کاموئی می‌رسد ـ دربارهٔ او گفته که: قسمتی از ایام شباب را نزدِ شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲) گذرانده، و پیشِ همو تکمیل ارشاد می‌کرده است. چنانچه می‌گوید(۱۲۵):

چو آمد خواجه کامو به بغداد — میان در خانقاه شیخ بگشاد
شهاب‌الدین عمر پیرِ طریقت — که بر وی کشف شد سرّ حقیقت
امام مرشد و شیخ مکمّل — که سالك را نمودی ره به منزل
چو آمد شیخ در تکمیل ارشاد — در اوقاتش موظف یافت اوراد
به تحصیل علومش کرد اشارت — که در دانش شود صاحب مهارت
به حکم شیخ سر بنهاد جانش — عزیمت کرد سوی اهل دانش
گروهی ساکن مستنصریه — چون احیای عرب در هر بریه
زد آنجا خیمه انس و اقامت — چو صاحب رأی در کوی سلامت
چنان کوشید در علم دراست — که شاهان ممالك در حراست
رسیدش مایه دانش بجایی — که شد در کشور دین پادشایی

به قولِ عماد فقیه، پیرِ او ـ نظام‌الدین محمود کرمانی ـ در حدود سال ۶۶۶ هجری(۱۲۶) بنابر اجازهٔ کاموئی به کرمان آمده و خانقاهی بنا نهاده، و مریدانی پرورده، که از آن جمله یکی خود عماد بوده است. ظاهراً شیخ محمود، هنگام ارشاد، در خانقاه کرمان، هماره انظار و افکار سالکان را به علوِّ مقام و شخصیت کاموئی توجّه می‌داده، از اینروست که عماد حتّی در واقعات و سکرات مستقیماً دست به‌دامن روحانیّت کاموئی زده است.

---

۱۲۳. سلسلة‌الأولیاء، ش ۱۳۸. کامو به صورت کامویه در آثار عماد فقیه کرمانی آمده است، گویا بلدی بوده در عراق عجم (؟)

۱۲۴. عماد فقیه در صفانامه ۷۵، سال فوت نظام‌الدین محمود را چنین بیان کرده است: هفتصد و پنج ز هجرت چون رفت + وز صفر از روز همانا که هفت / بعضی از معاصران تصور کرده‌اند که تاریخ مزبور، سال فوت عبدالسلام کاموئی را می‌نماید، و این درست نیست. رك: ترجمه عوارف المعارف، مقدمهٔ مصحح ۳۴، نیز به: ن. مایل هروی در هشتصد سالگی عوارف و ترجمهٔ اسماعیل ماشاده، نشر دانش، س ۶ ش ۲.

۱۲۵. طریقت‌نامه ۳۵۷.

۱۲۶. رفت اشارت که یکی خانقاه + در وطن از بهرِ فقیران راه / بساز، و / چون درِ آن بقعهٔ میمون گشود + ششصد و شصت و ششمین سال بود.

چنانچه می‌گوید[۱۲۷]:

شد سحری از سر حالی تمام — برزخ بیداری و خوابم مقام
مردم چشمم شده مشغول خواب — گشته ز شعر مژه مشکین نقاب...
قالب من در سکرات اوفتاد — بر گذر سیل وفات اوفتاد
در تنِ من جز رمقی هیچ نه — وز بدنم جز عرقی هیچ نه
دل به درِ خواجهٔ کامو شتافت — زانکه جز او هیچ وسیلت نیافت
پیر، چو از حالِ من آگاه شد — با منِ دل‌سوخته همراه شد
داد شهادت به زبان دلم — نور یقین گشت از او حاصلم
شربت توحید به جانم رسید — ذوق شهادت به روانم رسید

باری، نکته‌ای دیگر که عماد فقیه، به آن اشارت دارد، توجّه کاموئی بوده است به عوارف‌المعارف سهروردی[۱۲۸]، که این نیز نسبت و استواری ارادتِ او را به شهاب‌الدین عمر می‌نمایاند، و بی‌جهت نیست که نه تنها اسماعیل‌بن عبدالمؤمن در خانقاه کاموئی عوارف را فارسی کرده است، بلکه عزّالدین محمود کاشانی، و نیز عماد فقیه ـ که از همین سلسلهٔ طریقت، آبِ گوارای سیر و سلوك عرفانی نوشیده‌اند ـ عوارف را به صورتهای منثور و منظوم مصباح‌الهدایة و طریقت‌نامه درآورده‌اند[۱۲۹].

همچنان که مذکور شد، شیخ عبدالسلام کاموئی مرید و پروردهٔ دستِ شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده است. این نکته را نه تنها می‌توان از رونق بازار عوارف در خانقاه کاموئی استنباط کرد و یا به استناد قول عماد فقیه تأیید نمود، بل اشاراتی که در آثار فضل‌الله پیر جمالی اردستانی ـ خاصه مجلّد سوم کنز الدقائق، موسوم به روح‌القدس ـ در خصوص کاموئی آمده است آن را مستند و مؤیّد می‌دارد.

این پیر جمالی اردستانی ـ که سلسلهٔ پیر جمالیه به او منسوب است[۱۳۰] ـ گویا در اواخر سدهٔ هشتم زاده شده و در ۸۷۹ درگذشته است. آنکه عده‌ای پیر و مقتدای او را عبدالسلام کاموئی دانسته‌اند[۱۳۱]، اصلی ندارد؛ زیرا اردستانی پس از صد و اندی سال که

---

۱۲۷. صفانامه ۸۵. این اشعار عماد فقیه، و نیز اشعاری که پس از این از پیر جمالی اردستانی می‌آید، سبب شده که عده‌ای عماد و اردستانی را مرید بلاواسطهٔ کاموئی بشمار آورند، و در سال وفات او دچار لغزش شوند.
۱۲۸. رك: صفانامه ۶۶.
۱۲۹. لازم به تذکر است که عماد فقیه طریقت‌نامه را بر اساس مصباح الهدایه ساخته است و مصباح الهدایه ترجمه‌گونه‌ایست متصرفانه از عوارف. رك: کتابشناسی کتابهای مترجم فارسی از عربی، ذیل عوارف.
۱۳۰. عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، در ذمّ اردستانی غلو کرده و نیز علّت بدبینی جامی را دربارهٔ او نشان داده است.
۱۳۱. رك: همایونفرخ، مقدمهٔ پنج گنج ۱۴.

از فوت کاموئی گذشته بوده، به دنیا آمده، و آنچه در کنزالدقائق پیرامُنِ احوال و سیر و سلوك کاموئی گفته، شنیدنیهای اوست که در ایام طفلی از دیگران شنوده بوده است[۱۳۲].

باری، بر مبنای سخنان پیر جمالی، کاموئی چندی بدون پیر و مرشد در انزوا و خلوت گذرانید، پس از آن بر اثرِ راهنمونی خضرِ معنویّت به طلبِ مراد به خوارزم رفت، شهری که در روزگارِ او ـ سدهٔ هفتم هجری ـ مهدِ عرفان و جایگاه آوازهٔ نجم‌الدین کبری (شهید ۶۱۸) بود. در آنجا با شیخی ـ که نامش را نمی‌دانیم ـ دیدار کرد، آن شیخ، او را به سوی بغداد روانه کرد[۱۳۳] به طلب شیخ شهاب‌الدین سهروردی، صاحبِ عوارف.

چو بشنید زین عراق این کلام — روان گشت دیگر پیِ آن امام...
چو زین عراق آن نظرور بدید — غم عشقِ او را به جان برگزید...
چو آن قطبِ عالم شهاب منیر — ابا شاه کامو به جان شد خبیر
درآمد ز راه محبّت دلش — پس آگاه کرد از ره و منزلش

سرانجام کاموئی زیرِ نظر سهروردی به تحصیل علوم کسبی و کشفی پرداخت و پس از چندی پیش از ۶۳۲ ـ که سال فوت سهروردی است ـ اجازهٔ ارشاد یافت و به عراق عجم آمد و به ارشاد پرداخت[۱۳۴].

سوای نکات و دقائق مزبور، در مشیخهٔ شماره ۲۱۴۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران[۱۳۵]، مکتوبی از عبدالسّلام کاموئی، عنوانی تقی‌الدّین دادای اصفهانی آمده است. این تقی‌الدین دادا از مشایخ سدهٔ هفتم هجریست. نخست به کارِ درودنِ غله اشتغال داشته، و پس از سیر و سلوك، زیر نظر شیخ محمد اندایان، به یزد رفته و در اردکان خانقاهی ساخته و به ارشاد سالکان طریقت پرداخته و در سال ۷۰۰ هجری درگذشته است[۱۳۶].

به هر تقدیر، در مکتوبی که کاموئی به دادا فرستاده، نکته‌ایست که حدودِ پایانِ عمر کاموئی را آشکار می‌دارد. در نامهٔ مزبور آمده است: سجاده‌ای که از شهاب‌الدین سهروردی به من (کاموئی) رسیده بود به غرضِ توکید نسبت صوری، به تو (= دادا)

---

۱۳۲. در ایام طفلی شنیدم که او (کاموئی)، پنج گنج ۱۴.

۱۳۳. پیر جمالی گویا بجهت تنگی قافیه، بجای بغداد، سهرورد که وطن اصلی سهروردی بوده، آورده است: زخواری میاندیش ای مَردوَرد + روان گرد چون برق تا سهرورد + که در سهرورد است همراز تو + که با او سرشتند آغاز تو.

۱۳۴. پاره‌ای از اشعار پیر جمالی را که در احوال کاموئی است، آقای همایونفرخ در مقدّمهٔ پنج گنج آورده است. رك: ۱۴ـ۲۳.

۱۳۵. دربارهٔ مشیخهٔ مزبور رك: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۷۸۰/۹ به بعد.

۱۳۶. رك: تاریخ جدید یزد ۱۵۸ـ۱۶۴.

می‌فرستم؛ زیرا عمرِ من به پایان رسیده، و تو که به ارشاد و خدمت درویشان مشغولی، تبرّک را بهره‌ور گردی[۱۳۷]. با توجّه به این نکته می‌توان حدس زد که چون کاموئی پیش از سال ۶۳۲ ـ که شیخِ او، یعنی سهروردی فوت شده ـ به ارشاد و تربیت سالکان پرداخته است، و چون در سال ۶۶۶ نظام‌الدین محمود کرمانی را به عنوان خلیفهٔ خود به شیخی و مرادی خانقاه کرمان فرستاده، و نیز سجادهٔ متبرّک خود را به تقی‌الدین دادا داده، در حالی که عمر خودش به آخر رسیده بوده، و دادا به خدمت‌گزاری سالکان شروع کرده بوده است؛ پس به ظنّ قریب به احتمال، کاموئی پیش از ۶۹۰ درگذشته است و آنکه فصیح خوافی سال فوت زین‌الدین کاموئی نامی را در نطنز به سال ۶۹۶ می‌داند[۱۳۸]، جای تأمّل است.

● باری اسماعیل فرزند عبدالمؤمن اصفهانی، مرید همین زین‌الدین عبدالسّلام کاموئی بوده، و در سال ۶۶۵ به خواهشِ یاران خانقاهی به ترجمهٔ عوارف سهروردی پرداخته[۱۳۹]، و سوای ترجمهٔ مزبور، گویا پس از ۶۶۵ به تألیف و تحریر نگاشته‌ها و تقریراتِ صدرالدین محمّد اشنوی دست یازیده[۱۴۰]، و بعد از فوت شیخ و مرادش ـ یعنی کاموئی ـ مجموعهٔ پرسشها و پاسخهای تاج‌الدین محمود اشنوی را فارسی کرده است. از مجموع کارهای علمی و فرهنگی اسماعیل ماشاده برمی‌آید که وی مردی بوده است آگاه بر مضامین عرفانی و مصطلحات صوفیانه، و دارای نثری پخته و شیوا. چنانچه زبانِ ترجمهٔ عوارف از یکسو و نثر رسالهٔ مورد بحث از سوی دیگر، تسلّط و قدرت او را بر زبان فارسی و مسایل عرفانی نشان می‌دهد[۱۴۱].



موضوع رسالهٔ «پاسخ به چند پرسش» در زمینهٔ لطایفِ سه‌گانه‌ایست که معرفتِ آن به نزدِ عارف به مثابت نردبانِ معرفتِ حق‌تعالی برگرفته می‌شود. یعنی نفس و دل و سرّ به طوری که جویندگانی عارف و دیده‌ور از اشنوی دربارهٔ حدِّ نفس و دل و سرّ، و پیوند میانِ دل با روح و سرّ با روح پرسیده‌اند و او با دقّت و نیز بسیار عمیق به پاسخِ آن پرسشها پرداخته است. آن چنانکه نفس را ذات و حقیقت انسان دانسته، که کسبِ معرفت و اقبال از امانت الهی وظیفهٔ اوست، و به اعتبار لطافت و کثافت و شرافت و خسّت، پذیرای مراتب و صفات امّارگی و لوّامگی و مطمئنّگی می‌شود. و دل را لطیفه‌ای غیبی برشمرده که

۱۳۷. رک: مشیخه شمارهٔ ۲۱۴۳ دانشگاه تهران، خطی، ۲۶۵.
۱۳۸. مجمل فصیحی ۳۷۵/۲.
۱۳۹. رک: ترجمه‌ای قدیمی از کتاب عوارف‌المعارف، بیاض، ش ۱ ج ۳ ص ۱۱۷ به بعد.
۱۴۰. رک: همین مقدمه، پیش از این.
۱۴۱. برای نکته‌ای دیگر دربارهٔ اسماعیل ماشاده، رک: همین مقدمه، ذیل اشعار اشنوی.

انتشأ روح حیوانی از آنجاست و جایگاه محبّتِ وجود مطلق نیز هم آنجاست. امّا سرّ، لطیفهٔ دل است که قابلیّت روح انسان دارد و پذیرای مکاشفات و مشاهدات است. اشنوی پس از شرح و بسطِ این نکته‌ها، بیشتر به اطوار قلبی توجّه داده و سرّ خفی را که بغایت لطیف، و فنای عارف در انوار حق به خاصیّت او بازبسته است به بررسی گرفته، واردِ مبحث مقام فنا و اغذیهٔ روحانی شده، و در پایان، مجدداً به نفس و اهمیّتِ معرفتِ آن پرداخته و آن را لطیف‌تر و مصفاتر از روح و سرّ و خفی دانسته است؛ زیرا نَفْس، کمال دارد و شرفِ قربتِ حق و علوِّ رتبت، بدان جهت که «طینت نفس، چهلِ صباح در قبضهٔ حق قرار یافته است» در حالی که روح و سرّ و خفی در یك آن به امرِ «کُنْ فیکون» خلق شده‌اند.

۳. اشعارِ بازمانده

می‌دانیم که بیشترِ مشایخ طریقت، بدون آنکه قافیه اندیشیده باشند و یا ادعای شاعری کرده باشند، نمونه‌های نازك و خیال‌انگیز و پُرمعنای شعرِ فارسی و عربی را سروده‌اند. و این امر بدیهی می‌نماید؛ زیرا هستهٔ تصوّف، عشق است و عشق، خیال‌انگیز، و خیال نیز مرکز و رکنِ شعر و شاعری. باری همین بی‌ادعا بودنِ آنان در قلمرو شعر و شاعری، سبب شده است که تحقیق و تتبُّع، پیرامونِ بعضی اشعارِ صوفیه از نظرگاه گوینده و سرایندهٔ آنها به نتایج مسلّم و محقَّق نرسد؛ زیرا عده‌ای از پیرانِ دیده‌ور، که دارای دیوان و کلیّات شعر نبوده‌اند، اشعارِ آنان بدونِ ذکر تخلُّص و نام و نشانِ شان در اینجا و آنجا نقل شده یا بوسیلهٔ جُنگ‌سازانِ متأخِّر به دیگران نسبت داده شده است.

تاج‌الدین اشنوی نیز همانندِ دیگر مشایخ طریقت، از قریحه‌ای سرشار و طبعی وقّاد برخوردار بوده، و اشعاری لطیف و دل‌نشین، و دارای مضامینِ عمیق عرفانی گفته است که هرچند اشعارش نه همانند شعرهای بعضی از مشایخ سدهٔ هفتم چون نجم کبری و نجم دایه و... ناشناخته مانده، ولیکن بدون تردید بخشِ زیادی از اشعارِ او به ما نرسیده، امّا جای خوشوقتی است که به عللی، پاره‌ای از اشعارِ او در متونِ فارسیِ بازمانده از سدهٔ هفتم هجری ثبت شده، و ازین طریق به دستِ ما رسیده.

منابعی که تاکنون شناخته شده‌اند و اشعار اشنوی را در آنها جسته‌ایم عبارتند از:

- رسالهٔ غایةالامکان، که در فصلِ اوّل، مؤلّف به دو بیت از اشعارِ عربی خود استشهاد کرده است.
- روح‌الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان از شمس‌الدین عبداللطیف‌بن صدرالدین

أبی محمّد روزبهان ثانی، که بر اساس تحفة العرفان برادرش، یعنی شرف‌الدین ابراهیم آن رساله را پرداخته و مطالبی ارزنده و تازه ـ که در تحفة العرفان دیده نمی‌شود ـ در آن آورده است. در این رساله نیز دو بیت شعر فارسی از تاج‌الدین اشنوی ثبت شده.

● ضیاء پاشا در جلد دوم خرابات، دو بیت شعرِ فارسی از اشنوی نقل کرده است. ابیات مزبور قسمتی از غزلِ هشت بیتی اشنوی است که اسماعیل ماشاده همان غزل را بی‌ذکر نام سراینده آورده[۱۴۲].

● مهمترین منبعِ کهن در شناختِ اشعارِ اشنوی، ترجمهٔ فارسی عوارف‌المعارف سهروردی است از اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، که در صفحات پیشین از او و پیرش، بتفصیل یاد کردیم، در اینجا می‌افزاییم که اسماعیل اصفهانی، حرمتِ فراوانی به تاج‌الدین اشنوی و فرزندِ وی ـ یعنی صدرالدین اشنوی ـ داشته، و به نگاشته‌های آنان توجّهی درخور کرده است به طوری که اگر اسمعیل مذکور پای به عرصهٔ عرفان نمی‌گذارد، بسیاری از سروده‌ها و نوشته‌های پدر و پسر، بر اثرِ حوادثِ سیاسی ـ اجتماعی و طبیعی از بین می‌رفت و به ما نمی‌رسید. علّت این حرمت و توجّه، بدونِ تردید، باید از دو طریقِ زیر در اسماعیل ماشاده پیدا شده باشد:

یکی این که وی مریدِ کاموئی بوده است، و کاموئی مریدِ شهاب‌الدین عمر سهروردی؛ و همچنانکه پیش از این گفته شد، سهروردی قبل از ۶۳۲، آنگاه که صدرالدین اشنوی از شیراز تبعید شده و به بغداد رفته بود، او را اقبال کرد و در بزرگداشتِ او کوشید. بی‌تردید این مسأله را کاموئی دیده بوده، و به اقتضای پیرش، صدرالدین اشنوی، و گویا پدرش را نیز، به نزدِ مریدان و خانقاهیان تعریف و تشهیر کرده بوده است.

دو دیگر این که بسیار محتمل است که اسماعیل اصفهانی پس از درگذشتِ کاموئی، و یا در زمانِ حیاتِ او، با صدرالدین اشنوی تماس داشته[۱۴۳] و به مجالس وعظ و تذکیر و تدریسِ او می‌رفته و از طریق همو با آراء و آثار پدرش ـ یعنی تاج‌الدین ـ آشنا شده است؛ زیرا آشنایی و ارادت او به صدرالدین و پدرِ وی، بیش از حدِّ معمول است. چنانچه نه تنها از پدر و پسر به صورتهای «شیخ» و «شیخِ شیخ‌زاده» و با اوصاف فراوان یاد می‌کند، بلکه همان‌طور که گذشت، یکی از آثار تاج‌الدین را ترجمه کرده و نیز تحریرات و تقریراتِ صدرالدین را جمع و تحریر کرده است.

---

۱۴۲. رك: ترجمهٔ عوارف ۵۹، نیز به بخش ۳ همین کتاب.

۱۴۳. لازم به یادآوریست: عده‌ای که تاج‌الدین اشنوی را از یارانِ اسماعیل ماشاده دانسته‌اند، بدون توجّه به روزگارِ اشنوی مذکور و اسماعیل مزبور چنین سخنی گفته‌اند، وگرنه همچنان که در صفحات پیشین در ترجمهٔ احوال تاج‌الدین گفتیم، اشنوی پدر، پیش از دوران شباب اسماعیل ماشاده درگذشته بوده است؛ قیاس کنید با مقدمهٔ ترجمهٔ عوارف ۲۹.

به هر حال، اسماعیلِ عبدالمؤمن بسیاری از اشعار هر دو اشنوی را در ترجمهٔ عوارف‌المعارف آورده است، امّا گفتنی است که در همهٔ موارد از سرایندهٔ اشعارِ مزبور، نام نبرده؛ و همین مسأله ما را در شناختِ همهٔ اشعارِ اشنوی که در آن کتاب آمده، دچار تردید کرده است. چنانچه در صفحهٔ (۵۹) ترجمهٔ عوارف، غزلی در نُه بیت با این مطلع: «اگر تن است بجز خستهٔ بلای تو نیست + وگر دل است بجز بستهٔ ولای تو نیست»، بدون ذکر نام گوینده‌اش آمده، در حالی که دو بیت از غزلِ مزبور را ضیاء پاشا در «خرابـات» از سروده‌های تاج‌الدین دانسته است. به هر حال، برای شناختِ اشعارِ محمود اشنوی ـ که در ترجمهٔ عوارف ثبت شده است ـ از نسخه‌های متعدّد آن کتاب استفاده کردیم و به اشعاری برخوردیم که از لحاظِ شیوه و سبك بیان نظیرِ سروده‌های شناخته شدهٔ اشنوی است و در بعضی از نسخ ترجمهٔ عوارف، ناشناخته مانده، حالان که در نسخه‌ای کهن‌تر بصراحت از گویندهٔ آنها یاد شده است[۱۴۴].

● زبانِ شعرِ اشنوی، همانندِ زبان نثرِ وی، زبانی است پخته و استوار، و نیز ساده و روان. او با استفاده از اوزانِ طویل و کوتاه، و باتوجّه به تعبیرات، ترکیبات و استعاراتِ عاشقانه ـ عارفانه، مانند جاروب لا، قُوتِ جان، دلبر عیار، ناز جگرخوار، گلزارِ رُخ، دلِ افکار، دستِ جفا، بتِ عیار، آتش غم، تهمت هستی، نعرهٔ مستی، کسوتِ عزّت، شهنشاه عشق، نهال غم، دردِ خون‌آلود، گنج ابد، آتش بلا، بحر بیخودی، وهمِ تیزگام، باغ ناز، غنچهٔ دل، طومار عشق، نسیم انس، کرشمهٔ فقر، رند خرابات، عنقای بقا، قافِ عزّت، صفِ عشق، بادِ غفلت، دام غرور، پای همّت، تفاریق حدوث و...، و باتوجّه به نمایه‌های معمول شعر فارسی مانند باز و شاه، یوسف و چاه، ابراهیم و بت‌شکنی، حلاج و اناالحق‌گویی، بازی شطرنج، مور و هدهد و سلیمان، جغد و استخوان، خضر و آبِ حیات، ظلمت و سکندر، سیمرغ و کوه قاف، ترسایی و کنشت و مسلمانی و بهشت، غزلهای خواندنی و ماندنی ساخته است.

گفتنی است که در اشعارِ بازمانده از اشنوی، تکرارِ مضمون کم نیست، به طوری که در میان صد و اندی بیت شعرِ او چندین بار، موضوعات، با تفاوتی اندك در الفاظ و اوزان، تکرار شده است. امّا این تکرارها ـ به جهت آنکه نالهٔ عشق و عاشق است ـ ملال‌آور نمی‌نماید. به یکی دو نمونه اِز این تکرارها توجّه بفرمایید:

سوختـــم ز آتش غم لیـــك چه باك　　نوش «النـارُ وَلاَالعـــار» خوش است

*

۱۴۴. برای آگاهی بیشتر از اشعارِ اشنوی که در ترجمهٔ عوارف آمده است، بنگرید به تعلیقات بخش ۳.

جان رهگذرِ کوی تو بر آتش غم دید   زو نعرهٔ «النارُ وَلاَالعار» برآمد

أیضاً نمونهٔ دیگر:

زنّار مغان از غمِ عشقِ تو خبر یافت   دعوی اَنَا الحقّ ز زنّار برآمد

*

وگر زنّار شمّاسی، ز عشق او خبر یابد   بسا لافِ انا الحقّی کزان دیّار برخیزد

IV

دربارهٔ این مجموعه

چهار سال قبل، به غرض تکمیل «کتابشناسی تصوف اسلامی» و تحقیق بر ترجمه‌های عوارف‌المعارف، عکس نسخه‌ای از ترجمهٔ اسماعیل ماشاده را تهیّه دیدم و به مطالعهٔ آن پرداختم و با اشعار تاج‌الدین اشنوی ـ که آگاهیم در آن ایام از او بر اساس مشهورات بود ـ آشنا شدم. نیز در همان سال رسالهٔ غایة‌الامکان اشنوی را که به اهتمام آقای فرمنش از روی یك نسخهٔ متأخِّر، به نام عین‌القضاة همدانی عرضه شد، به دست آوردم و با آشنایی به رسالهٔ «پاسخ به چند پرسش» بر آن شدم که مجموعهٔ اشعار را همراه با رسالهٔ مزبور تنقیح و چاپ کنم، ولیکن پرداختن به کارهای ناتمام و مسافرتِ خارج، و نیز آگاهی ناچیزی که از اشنوی داشتم، سبب شد که نیّت مزبور از قوّه بفعل نیاید، تا آنکه در سال ۱۳۶۳، دوست و همکار کتابشناس و دانشمندم آقای سیّد عارف نوشاهی به ایران آمدند و نسخه‌ای از غایة‌الامکان، چاپِ آقای نذر صابری را به بنده هدیه کردند. رؤیت نسخهٔ مذکور، و نیز بررسی ترجمهٔ اردوی آن رساله ـ که باهتمام آقای لطیف‌اللّه، همراه با متن فارسی و به نام عین‌القضاة از سوی مکتبهٔ ندیم، کراچی بچاپ رسیده است، نیّت پیشینه را زنده کرد، تا آنکه در میانهٔ سال ۱۳۶۴ به تحقیق پیرامونِ احوال و آراء تاج‌الدین اشنوی پرداختم. این بار در وهلهٔ نخست قصد داشتم که بر مبنای آثار محمود و محمّد اشنوی و عرفانِ عصرِ ایشان و مشایخ ناشناختهٔ مربوط به آنان و کابش در آراء آن دو و مقایسهٔ نمایه‌های فکریشان با سازه‌های فکری مشایخ پیش و پس از آنها، رساله‌ای بپردازم، امّا به علّتِ این که تنقیح و عرضه‌داشتِ متنِ آثارِ محمود اشنوی در ایران، مطلبی مهمتر و درست‌تر می‌نمود، بر آن شدم تا فشرده‌ای از تحقیقات و یافته‌هایم را به انضمام متن آثار اشنوی و نصوص تاریخی در خصوص زمان و مکان ـ که هستهٔ آموزه‌های محمود است ـ به قرارِ زیر مرتب کنم و در اختیارِ پژوهندگانِ طریق عرفان قرار دهم:

• غایة‌الامکان

در صفحاتِ پیشین گفتیم که از غایة‌الامکان فی درایة‌المکان به علتِ تازه بودنِ

موضوع آن، نسخه‌های زیاد ـ از سدهٔ هفتم تا سدهٔ سیزدهم ـ استنساخ شده است. نگارنده ضمنِ رؤیت و بررسی چندین نسخهٔ آن، نسخه‌های کهن، کامل و تصرّف ناشدهٔ آن رساله را در تصحیحِ حاضر اعتبار داده است به این ترتیب:

● دستنوشتهٔ / ر/

کهن‌ترین نسخهٔ شناخته شده از غایةالامکان، نسخه‌ایست که در کتابخانهٔ رضوی به شمارهٔ ۹۰۶ محفوظ است. این نسخه به خطِ نسخ و تعلیقِ کهن کتابت شده، و ضمیمهٔ چند رسالهٔ دیگر است از جمله رسالهٔ پاسخ به چند پرسش. برای خصوصیات و تاریخ کتابت آن بنگرید به پس از این.

● دستنوشتهٔ / ح/

دومین نسخهٔ رسالهٔ مورد بحث، دستنویس کتابخانهٔ حمیدیه است به شمارهٔ ۱۴۴۷، که ضمیمهٔ مجموعه‌ایست با تاریخهای ۷۵۰ و ۸۱۱[۱۴۵]. این نسخه نیز به خطِ نسخ خوانا کتابت شده، و از نسخه‌های اصیل غایةالامکان بشمار می‌رود.

● دستنوشتهٔ /دا/

نسخه‌ایست اصیل و کامل، به خط نسخ، با ذکر تاریخ تولدهائی در ۸۳۱ و ۸۱۸ هجری، که همراه با مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲۹۹ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است[۱۴۶].

● دستنوشتهٔ /جد /

نسخه‌ایست که از تصرّفات کاتب بدور مانده و در تملُّک آقای محمد جدیری ـ مدیر کتابفروشی جعفری بوده ـ و به اهتمام آقای فرمنش، به نام عین‌القضاة همدانی در ۱۳۶۰ عرضه شده است.

● نسخه‌های / چ ۱، چ ۲/

همچنان که در گذشته گفتیم بر اساس نسخه‌های سدهٔ هشتم و نهم چندین بار در تهران و پاکستان به چاپ رسیده است که نگارنده حین مقابله و تصحیح رسالهٔ مزبور در این مجموعه، از آنها بهره برده و در قسمت اختلاف نسخ با رمزهای زیر، آنها را نموده‌ام:

چ ۱ = چاپ ۱۳۱۱ که زیر نظر عبدالحسین ذوالریاستین همراه با رسائل شاه نعمةالله ولی، به نام خواجه محمودبن محمد دهدار عیانی چاپ شده است.

چ ۲ = چاپ ۱۴۰۱ قمری در کیمبلپور، که به اهتمام آقای نذر صابری عرضه گردیده است.

---

۱۴۵. دانش‌پژوه، نیلمها ۴۲۲/۱.

۱۴۶. فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ج ۱۱، ص ۲۲۷۷، ش ۳۲۹۹.

• پاسخ به چند پرسش

رسالهٔ مزبور، تاکنون، منحصر به یك نسخهٔ کهن و اصیل است، دستنویسی با خطِ نسخِ کهنِ بیست سطری، که همراه با نخستین دستنوشتهٔ غایةالامکان، توسط احمدبن محمد حاجی کاموئی در محرم سالِ ۷۰۰ کتابت شده است.

• اشعارِ بازمانده

• دستنوشتهٔ / مج /

اساسی‌ترینِ منبع تحقیق در زمینهٔ اشعارِ اشنوی، جُنگی است از اوائلِ نیمهٔ اوَّل از صدهٔ هشتم، با خطِّ نسخ و تعلیق کهن که به شمارهٔ (۱۳۷۲۴) در کتابخانهٔ مجلس محفوظ است. جُنگِ مزبور که در فهرستِ آن کتابخانه (ج ۳/‏۱۵۷ـ۱۶۰) تحتِ عنوان تذکرهٔ شعراء یا سفینهٔ اشعار معرفی شده، یکی از منابع بسیار بسیار ارزشمند، در خصوص آشنایی با برخی از شاعران و بزرگان طریقت ـ که ذکر بعضی از آنها در هیچ‌یك از مراجع دیگر نرفته ـ بشمار می‌رود. چنانچه از شاعرانی چون بهاءالدین جامی، عمادالدین نجاشی، عبدالرزاق (؟)، کمال‌الدین کوته‌پای، مفیدالدین اسکافی، کمال‌الدین سیم‌کش سمرقندی، شوریده، نجیب‌الدین نعّال، سعدالدین صاحب دیوان، سیف‌الدین باخرزی، حمیدالدین، نجم‌الدین ابهری، عایشه مقری، سراج قمری و... ابیاتی زیاد، و گاهگاه، بالغ بر صد بیت در جُنگِ مزبور می‌یابیم. از تاج‌الدین اشنوی، جامع جنگ مذکور، با ذکر اوصافی چون «ملك‌الحکماء و الواعظین» دوازده غزل و قطعه آورده است که برخی از آنها با ذکر نام شاعر، در دومین منبع ما ـ که در شناخت اشعار اشنوی مورد توجّه بوده و ذیلاً معرفی خواهد شد ـ آمده است، و پاره‌ای دیگر در هیچ منبع شناخته شدهٔ دیگر دیده نمی‌شود. نگارنده از فیلم این نسخه ـ که در بخش عکاسی کتابخانهٔ مجلس نگهداری می‌شود ـ به همّتِ و همکاری کتاب‌شناسِ دانشی، آقای عبدالحسین حائری ـ حفظه‌اللّه تعالی ـ استفاده کردم و دستنویسی غرض مقابله با دیگر مراجع مربوط به اشعارِ اشنوی تهیه دیدم.

در صفحات پیشین مذکور شد که بیشترِ اشعار تاج‌الدین اشنوی را، اسماعیل فرزند عبدالمؤمن اصفهانی، در ترجمهٔ عوارف نقل کرده است. نگارنده برای تصحیح اشعار منقول از ترجمهٔ مزبور، از عکس نسخه‌های زیر استفاده برده است:

• دستنوشتهٔ / بخ /

نسخه‌ایست اصیل، به خطِّ نسخ کهن، با دو دست، که اصلِ مخطوطِ آن به شمارهٔ

۱۸۹ در کتابخانهٔ مراد محمد بخاری محفوظ است.

• دستنوشتهٔ / تو /

نسخه‌ایست به خطِّ نستعلیق خوانـا، که در رجـب ۸۵۱ کتابـت شده، و اصـلِ دستنویسِ آن در کتابخانهٔ تورخان والد به شمارهٔ ۱۷۹ نگهداری می‌شود.

• دستنوشتهٔ / بر /

این نسخه نیز به خطِّ نستعلیقِ پخته و خوش در شعبان ۸۹۷ کتابت شده، و اصلِ آن به شماره Or 7989 در موزهٔ بریتانیا محفوظ است.

• نصوص تاریخی در معرفت زمان و مکان

چون موضوع مکان و زمان، آن‌چنانکه اشنوی به آن نگریسته، در تاریخ تصوّف، تازگی دارد و بجز متتبِّعانِ اندیشه‌ها و آراء او، چون محبوب الهی و پارسای بخاری ـ که در واقع لفظ و معنای اشنوی را بازگفته‌اند ـ دیگران به حقیقتِ مکان و زمان با دیدی دیگر نگاه کرده‌اند؛ و نیز از آن جهت که جای تحقیق پیرامُنِ مکان و زمان در تتبُّعاتِ عرفانی و صوفیانهٔ معاصر، بسیار ناچیز و اندك است و رساله‌ای به استقلال در این زمینه پرداخته نشده، لازم بود که نصِّ بیان و سخنان دیگر مشایخِ دِیده‌ورِ طریقت را ـ که در قلمرو موضوع مورد بحث عنوان شده است ـ برای خوانندهٔ مدقق بنماییم، هرچند که دربارهٔ آراء تنی چند از آنان در این مقدمه سخن گفته‌ایم، ولیکن چون فراهم آوردنِ نصِّ گفتار و مقالتِ آنان برای تحقیقاتِ آتی ضرورت داشت، آراء و تحقیقاتِ آنان را در زمینهٔ مکان و زمان ـ که در لابلای آثارِشان منعکس بود ـ با دادنِ عنوانی مناسب در این بخش رسالهٔ حاضر آوردیم.

در انتخاب نصوص تاریخی پیرامُنِ حقیقت زمان و مکان کوشیده‌ایم که فقط به نصوصِ عرفانی توجّه بدهیم و از نصوصِ کلامی و فلسفی محض، احتراز کنیم. مشایخ و محققانی که تحقیقاتِ آنان با لفظِ و بیانِ خودِشان در این بخش آمده است عبارتند از: مستملی بخاری، روزبهان بقلی شیرازی، ابـن فارض مصـری، افضل‌الدیـن کاشانـی، عزیزالدین نسفی، عبدالرحمن اسفراینی، فضل‌الله همدانی وزیر، علاءالدوله سمنانـی، خواجه محبوب الهی دهلوی، سید اشرف سمنانی و خواجه محمد پارسای بخاری؛ که تحقیقات آنان پیرامونِ زمان و مکان، بعضاً در لابلای آثارِشان بچاپ رسیده، و پاره‌ای نیز از نسخه‌های خطّیِ نگاشته‌هایشان گزین شده است که در تعلیقات بخش چهارم همین رساله، از منابع و مآخذ مزبور سخن گفته‌ایم.

باری، لازم به یادآوریست که شیوهٔ کارِ بنده در تصحیح نگاشته‌های تاج‌الدین اشنوی، بر مبنای اعتبار دادنِ به نسخه‌های کهن و اصیل بوده و روشِ انتخاب کردنِ نسخهٔ اساس؛ به طوری که در تصحیح غایة‌الامکان، با آنکه پیش از تهیهٔ نسخهٔ کتابخانهٔ رضوی، دستنویسی از روی عکس نسخهٔ حمیدیه تهیه دیده بودیم، ولیکن پس از تهیهٔ عکس نسخهٔ / ر/ و مقابلهٔ آن با نسخهٔ حمیدیه ـ با آنکه اختلاف نسخ بسیار اندك بود ـ متن را مطابق نسخهٔ مزبور آراستیم و روی و پشت اوراق نسخهٔ مخطوط را با علایم /a/ و /b/ در داخل متن نمودیم. در رسالهٔ پاسخ به چند پرسش نیز همین شیوه را رعایت کردیم و در تصحیح اشعار بازمانده، نسخهٔ مراد محمد بخاری را اساس قرار دادیم وزان پس با دو نسخهٔ کتابخانه‌های تورخان و موزهٔ بریتانیا به مقابلهٔ اشعار پرداختیم. در رسم خطِّ نسخه‌ها، به قدری که با رسم خطِ رایج و امروزینه، تشابه داشته باشد و خوانندگان طبقات مختلف فارسی‌زبان را بکار آید، تغییراتی را اعمال کردیم آن‌چنانکه /چ/ و /گ/ و /پ/ و /د/ را که در نسخه‌ها به صورتهای /ج/ و /ك/ و /ب/ و /ذ/ آمده است به صورت معمول نشان دادیم و نیز برخی کلمات مرکّب مقلوب را که فصل و وصل آنها بر زیبائی خط تأثیر داشت از هم جدا کردیم و یا بعکس آن، با سرِ هم نوشتیم.

در پایان لازم است که همکاریِ محقّق و کتابشناسِ ارجمند آقای سیّد عارف نوشاهی را سپاس دارم که همچون گذشته، بنده را رهینِ احسانِ خویش کردند و نسخه‌های غایة‌الامکان، عرضه شده در پاکستان را برایم فرستادند. و نیز بدینوسیله مجدداً یادآور می‌شوم که فضل تقدّم در عرضه کردنِ غایة‌الامکان از آنِ محقق دانشی آقای نذر صابری است که برای نخستین بار، آن رساله را به نام مؤلِفِ حقیقی آن، یعنی تاج‌الدین اشنوی بچاپ رسانیده‌اند و هم مقدّمه‌ای محقّقانه بر آن نوشته‌اند که نه تنها از تحقیقات و تتبُّعاتِ گستردهٔ ایشان پیرامون تصوف و عرفان اسلامی حکایت دارد، بل کتابشناسان و محقّقان، و نیز منِ بنده را مستفیض و بهره‌مند گردانیده است. و تمّت کلمة ربّك صدقاً و عدلاً.

ن. مایل هروی

بامدادِ یکشنبه پنجم دیماه یکهزارو سیصدو شصت‌و چهار خورشیدی
مشهد ـ ایران

١

کتابِ غایةُ الامکان فی درایةُالمکان، تألیفِ الشیخ الامام، الموسوم باحکامٍ علوم الأحکام، شیخ شیوخ الاسلام، سلطان المحققین، تاجُالدّیـن محمودبـن خُداداد الأُشْنُهی قَدَّسَاللّه روُحَه

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم[۱]

۱ـ الحمدُلِلّهِ الّذی لا آخر لِأوّلیّته، ولا اوّل لآخریّته، و لابطون لظاهریّته، و لاظهور لباطنیّته، ولا کیف لذاته، ولا وصف لصفاته، ولا مزاج لقربه، ولا علاج لصنعه[۲]، ولا أین لمکانه، ولا حین لزمانه، ولا کنه لشأنه، ولا حیث حیث هو، ولا أین أین‌هو، ولا متی[۳] حین‌هو، ولا کیف‌هو[۴]، و هو کماهو، ولا هو الاّ هو، ولاهو بلا هو الاّهو «ذلِکمُ اللّهُ ربکم» خالق کلّ شیء[۵] «لا اله الاّ هو». <۱۰۲/۶> و صلّی اللّه علی سیِّد الوریٰ محمّد المصطفی و آله مفاتیح الهدیٰ و اصحابه مصابیح الدجیٰ[۶] وسلّم تسلیماً کثیراً[۷].

۲ـ قال‌اللّه تبارک و تعالی: «وَ اذا سألکَ عِبادی[۸] عنّی فانّی قریبٌ». <۱۸۶/۲> و قال تعالی: «وَنَحْنُ أقربُ الیه مِنْ حَبْلِ الوَریدِ». <۱۶/۵۰> بدان[۹] ـ احسن‌اللّه تعلیمک و تفهیمک ـ که چون پادشاه[۱۰] عزَّ وجلّ به بنده خیری خواهد، او را با خود آشنا کند[۱۱] و به قُربِ خودش[۱۲] بینا گرداند تا پیوسته از قربِ او اندیشد، همواره او را با خود و خود را با او داند[۱۳]؛ لاجرم حرمت و تعظیم صفتِ او شود و محافظت نمودن بر آدابِ صحبتْ عادتِ او گردد[۱۴] و هردَمْ او را راحت و انس می‌افزاید و دولتِ نو حاصل می‌آید[۱۵]؛ چه هر شقاوت و حرمان که به مردودان راه یافت[۱۶]؛ از آن راه یافت که خود را به وهم خطا و خیال فاسد از حضرتِ مقدّسِ او دور شمردند و به حُجبِ غفلت از نواختِ حضرت محجوب گشتند، صفتِ قرب[۱۷] به وهمِ کژِ ایشان خود باطل نشد، ولیك [1 a] ایشان از دولت و فوایدِ قُرب محروم و بی‌بهره ماندند و به سببِ توهّم بُعد، هزاران بی‌ادبی[۱۸] و بُلعجبی[۱۹] از نهادِ ایشان سر برزد و مستوجب بُعدِ[۲۰] ابد

گشتند، و العیاذ باللّه.

۳ـ اگر گوئی که[۲۱]: ذاتِ مقدَّس از همهٔ سماتِ حدوث[۲۲] منزَّه است و مُماسَّه و مقابله و محاذات اجسام و حلول در اجسام بر او جایز نیست، و حرکت و سکون و انتقال و تغیُّر و تعدُّد و تبعُّض را به ذات و صفاتِ او راه نیست[۲۳]، پس قرب او با نزاهت و قدس از همه عوارض حدثان چون[۲۴] فهم کنم؟

۴ـ گوئیم: لعمری هرچه وَهْم بدان رسد و عقل آن را دریابد[۲۵] و خیال آن را بگیرد[۲۶] و فهم آن را دریابد، ذات و صفاتِ ربّ‌العالمین از آن منزَّه و مقدّس و متعالی است[۲۷]و با این همه از رگِ جانِ تو[۲۸] به تو نزدیك‌تر است و از بینائی چشمِ تو به چشمِ تو نزدیك‌تر است و از دانائیِ دل تو به دلِ تو نزدیك‌تر است[۲۹]؛ زیرا که قرب مخلوقات به یکدیگر جز به مجاز نتواند بود[۳۰]. چه بُعد درین قرب گُنج دارد[۳۱] یا بصورت، یا بمعنی، یا بوهم. و قُربِ حقیقی جز قرب حق‌تعالی نیست؛ زیرا که قرب او صفتِ اوست و صفتِ او جز حقیقت نباشد. و قرب حقیقی آن باشد که به هیچ‌وجه قابل بُعد نباشد نه بصورت و نه بمعنی و نه بوهم و نه بخیال. و فهم کردنِ قرب بدین کمال با تنزیه و تقدیس و نفی حلول و تشبیه، و شناختِ آن سرِّ ذات حق[۳۲] از همه عوارض حدثان و سماتِ نقصان، بغایت [1b] غامض و باریك است[۳۳] و هرکس این سرِّعزیز را فهم نتواند کرد؛ چه به معرفت و شناختِ امکنهٔ جسمانیات و روحانیات و ازمنهٔ ایشان متعلَّق است[۳۴] تا معرفتِ قربِ حق‌تعالی بر آن بِنا افتد با کمالِ تقدیس و تنزیه و نفی حلول و تشبیه[۳۵]. و شناختِ آن[۳۶] سرّ الأسرار کلیدِ کنوزِ معرفت است و سببِ رسیدن به حضرتِ مالك‌الملکوت است.

۵ـ و بایستی که[۳۷] این اسرار بزرگوار در صمیمِ جان و سویدای دل مخزون و مکنون داشتیمی[۳۸]، نه از راهِ بخل، بل که از راهِ عزّت و نفاست. ولیکن عذر در جلوه کردنِ این مخدّرهٔ عذرا آنست[۳۹] که وقتی در اثنای سخن [و] حالتی گرم، بر زبانِ ما برفت[۴۰] که لفظِ مکان چون در اخبار آمده است، انکار[۴۱] نباید کرد، ولیکن مکانِ هر چیزی بباید شناخت تا تشبیه از راه برخیزد. پس جماعتی از کوردلان و شوربختان از سرِ تعصُّب و حَسَد و عناد و جحود، این کلمه را دست‌آویزِ خود ساختند و رنجانیدنِ ما را میان در بستند و رقم تشبیه بر ما کشیدند و به تکفیر ما فتوی بنوشتند[۴۲]. ناچار ما را بهرِ اظهار براءتِ ساحَتِ خود

از غبار تشبیه این مخدّره عذرا را بدان عنینان بایست دادن[۴۳]، و این یوسفِ باجمال را بدان کورْدلان جلوه بایست کردن؛ اگرچه معلوم بود که دردِ تعصُّب و حسد درمان نپذیرد و آب باران که مادهٔ حیات[۴۴] است مُردار را جز تباهی نیفزاید. «انَّ الذّین حَقَّت عَلَیهم کلمتُ ربّكَ لایؤمنونَ* و لوجاءتهم کلُ آیةٍ حتی یروا لعذابَ الألیم». <۱۰/۹۷ و ۹۶>

۶ـ ولیکن نومید نیستم که[۴۵] صاحبْدولتی از سرِ دردِ طلب درین مجموع نگرد[۴۶] و ازین گنجِ معرفت برخوردار شود و ما را به دعای خیر یاد دارد. [2a]

۷ـ اکنون پیش از شروع در غرضِ این مجموع، فصلی در توحید بنویسم تا عاقلِ منصف را معلوم شود[۴۷] که تشبیه در راهِ روندگان، خود امکان ندارد؛ چه در چشم شهودِ ایشان، خود هیچّیز را وجود نیست و نتواند بود[۴۸]. پس او را تعالی بچه مانند کنند چون با او هیچیز نیست[۴۹]؟

۸ـ و این مجموع **غایةالامکان فی درایةالمکان** نام کردیم[۵۰]. حق‌تعالی این[۵۱] را سببِ زیادتی ایمان و معرفتِ خواننده و شنونده کناد، و ما را فتنهٔ خلق و خلق را فتنهٔ ما مگرداناد بلطفه و سعة رحمته[۵۲].

فَصْل،

فِی التَّوحیْد

۹ـ قوله تعالی: «وَ اِلهُکم الهٌ وَ احِدٌ لا اله الاّ هُوَ الرَّحمٰن الرَّحیم». <۱۶۳/۲> بزرگان طریقت[۱] گفته‌اند: «ما وَحّد اللّهِ[۲] غَیْر اللّه». [2 b] یعنی: توحید خدای جز خدای نگفت[۳].

۱۰ـ و در مناجاتِ حسینِ منصورِ حلّاج می‌آید که[۴]: «اُنَزِّهكَ عَما وَحَّدَكَ بِهِ الواحدون»[۵][۱]. یعنی: ترا منزّه می‌دارم از توحیدی که موحِّدان می‌گویند آن را[۶].

۱۱ـ و شیخ‌الاسلام عبداللّه انصاری ـ قدّس‌اللّه روحه ـ این را به نظم آورده است:

مَا وَحَّدَ الواحِدَ مِنْ واحِدٍ / إذْ کلِ مَنْ وحّدَهُ جاحِدُ
توحیدُ مَنْ یَنطقُ عَنْ نعتِه / عاریةٌ اَبْطلهَا الواحِدُ
تَوْحِیدُهُ ایاهُ تَوْحِیدهُ / وَ نَعْتُ مِنْ یَنْعَته لاحدُ

۱۲ـ مصنِّف رضی‌اللّه عنه گوید درین معنی:

جَلَّتْ مَعَالِی قدس وَحدة ذاته / عَنْأن تطور بها ذَووالأطوار
هیهات أن تصطاد عنقاء عَن البقاء / بلعا بهن عناکب الأفکار

۱۳ـ هرچه وصمتِ اثنینیّت وَ سِمتِ خَلقیَّت دارد از توحیدِ اعظم جز پندار ندارد. حق‌تعالی جلَّ جلاله متفرِّد است به ادراك کنه وحدانیّت[۷]، و مستأثر است به اسمی که از وحدانیّت مُنْبی باشد؛ چه اسم واحد و اَحَد و اَوحد و فرد و جواد و اَجْوَد و آنچه بدین مانَد[۸]، بر وحدانیّتِ عظمی هیچ دلالت ندارد؛ زیرا که این اسامی عدد و قلّت و انتفای ضمایم و قراین اقتضا کند[۹]، و ساحتِ[۱۰] قدسِ احدیّت ازین همه منزّه است و مطهّر، و نصیبهٔ خَلقیّت از طلب این[۱۱] وحدانیّت

جز نظارگی [3 a] آن جمال و جلال بودن نیست. نه حرکت وهم در او گنجد، نه از او عبارتی(۱۲) دست دهد، نه بدو اشارتی ممکن گردد.

عاشقان را چه روی با تو جز آنک لب بدوزند و در تو می‌نگرند
بر درِ تو مقیم نتوان بود حلقه‌ای می‌زنند(۱۳) و می‌گذرند

الاّ انه توحیدی دیگر است که آن را توحیدِ الطف گویند و آن خلعت خاکیان است(۱۴) از حضرتِ لطفِ رحمانیّت و عطف رحیمیّت؛ و آن سه نوع است: اوّل توحیدِ قولی است و آن توحیدِ عامّه مؤمنان است. و دوم توحیدِ علمی است و آن توحید خواص است. و سیم توحیدِ عملی است(۱۵) و آن توحید اخصِّ خواص است.

۱۴ـ اما توحید قولی آنست که بگوید بشرطِ موافقتِ دل در قبولِ(۱۶) «أشهد أن لا اله الاّ اللّه وحده لا شریك له»(۱۷). و آن قالب و صورتِ توحید است و نجات‌یافتن از شركِ جبلّی بدو منوط است و عصمتِ دماء(۱۸) و اموال بدو مربوط است و سببِ جریان جمله احکامِ اسلام است. و رستن از خلود(۱۹) دوزخ و رسیدن به نعیم مقیم(۲۰) ثمره اوست. و این توحید [3 b] از زوال و تزلزل دورتر است و به سلامت و ثبات نزدیك‌تر است از توحید کسانی که به عقلِ(۲۱) تاریك‌شده به دودِ غفلت، و اسیرمانده در بندِ شهوت(۲۲)، و محجوب‌گشته به‌حجبِ فضول(۲۳)، قصدِ سراپردهٔ عزّتِ توحید کنند(۲۴)؛ زیرا که به آلت و عُدّت(۲۵) و عقل صافی از غفلات، و مجرّد از شهوات به توحید رسیدن هم مُحال است تا به عقلِ تاریكِ مختصر چه رسد! مرغِ عقل(۲۶) چون در فضای عالم توحید پرواز کند شکارِ او جز شبهه و شکوك نباشد. متکلّم دلیل توحید می‌گوید و فرا می‌نماید که بدان موافق است(۲۷) و اندرون به شبهت و شك آکنده. **ابن السّقاء بغدادی**(۲۸) بر کنار دجله ایستاده و صد دلیل در توحید بر ولا فرو خواند، پس ترسا شد و سوگند خورد(۲۹) که به عددِ هر دلیل که در توحید گفته‌ام، دلیلی(۳۰) در ثالث و ثلثه بگویم. اگر او را یك دلیل از دلایلِ توحید روشن شده بودی(۳۱)، همانا هرگز او را این واقعه نیفتادی.

۱۵ـ اما توحید علمی موقوف است بر شناختنِ(۳۲) زمان و مکان و دانستنِ حقیقتِ آن. هرگز نتواند بودن که کس را بر وحدانیّت الطف [4 a] اطّلاع افتد و حقیقت مکان و زمان ناشناخته. و هرگز نتواند بودن(۳۳) که کسی بداند که حق

تعالی بحقیقت به هیچّیز نماند و هیچّیز از هیچ وجه بدو نماند، و مکان و زمان ناشناخته. و هرگز نتواند بودن‌که کسی بداند که حق‌تعالی نه بیرونِ عالم است و نه درون، و نه متّصل است و نه نیز منفصل از عالم، بازانکه یك ذرّه از کلِّ عالم از او دور نیست، و مکان و زمان ناشناخته. و هرگز نتواند بودن دانستنِ[۳۴] ایجادِ «کُنْ فَیکون» <۷۳/۶> و دانستنِ استحالت خاموشی برحق تعالی، و دانستن آنکه متکلّم است ازلاً و ابداً، بی‌انقطاع، با زانکه سخن او یکی است که تعدُّد و تبعُّض و تغیُّر و تکرُّر نپذیرد. و دانستنِ آنکه صد و چهار کتاب که حق‌تعالی به پیغمبران فرستاد، یکی چون تواند بود. و دانستنِ آنکه حق‌تعالی بی‌وجودِ موسیِ علیه‌السّلام و پیش از وجودِ کوهِ طور با موسی چون گفت: «فَاخْلَع نَعْلَیكَ» <۱۲/۲۰> و چرا[۳۵] آن سخن به عبرانی شنید؟ و بی عیسی با عیسی چون سخن گفت، و او چرا به سریانی شنید؟ و بی‌مصطفی ـ صلعم ـ با او چون سخن گفت و چرا[۳۶] به تازی شنید؟ با زانکه سخن قدیم ازین همه منزَّه تواند بود[۳۷] و دانستنِ اوَّلیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّتِ حق تعالی، و دانستنِ آنکه او تعالی به یك علم همه معلوماتِ نامتناهی را می‌داند و به یك قدرت همه مقدورات را [4 b] که بود و هست و نیست و خواهد بود، تا به ابد در وجود می‌آورد[۳۸]، و به یك شنوائی همه مسموعات[۳۹] را که تا به ابد خواهد بود می‌شنود، و به یك بینائی همه مرئیّات که تا به ابد خواهد بود می‌بیند[۴۰]، و به یك ارادتِ قدیم همه مرادات را می‌خواهد. و شناختن و دانستنِ این همه ممکن نیست جز به دانستن و شناختنِ مکان و زمان حق‌تعالی.

۱۶ـ و علی‌الجمله شناختنِ معظمِ صفاتِ ذاتِ قدیم[۴۱] و دانستنِ قِدَم قرآن و دیگر کتب موقوف است بر دانستنِ مکان و زمان حق‌تعالی. و ما در عقبِ این فصل، این هر دو را شرحی شافی کافی بنویسیم، چنانکه عاقلِ منصف را در او مجال انکار نماند[۴۲]. و اگر کودنی[۴۳] از سرِ جهلِ مفرط و عقلِ مختلط در ورطهٔ عناد و جحود افتد و از قبولِ لفظِ مکان و زمان نفور شود و بر تشنیع و تقریع اصرار نماید، هیچ باکی نباشد. [5 a]

عَلَـیَّ نَـحْتُ القَوافِـی من معادنها   وَ مٰا عَلَـیَّ اذا لم یفهـم البقرُ

* * *

ژرف دریا کز و گهر زاید   به دهانِ سگی نیالاید

۱۷ـ أمَّا توحیدِ عملی بر سه درجه است: درجهٔ اوَّل آنست که نفحه‌ای از نفحاتِ قدم، و جذبه [ای] از جذباتِ کرم، و برقی از بروقِ عدم بر وجه قبول به استقبال اقبال قدم رونده آید[۴۵]، سَبَل جهل و غشاوهٔ غفلت از چشمِ حقیقتْ‌بیـن او بردارد[۴۶] ـ «فَکَشَفْنَا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیوم الْحَدید» <۲۲/۵۰> ـ مریدِ صادق و زیرکِ دورْبین در نورِ آن برق تیز بنگرد و خویشتن را از پسِ دعوی[۴۷] و حسبان وصول پر زنّار یابَد و نفس خود را بیند[۴۸] که در پیش هزار صنم[۴۹] سجود می‌کند، آتشِ غیرت که سوزندهٔ غیر[۵۰] است در سینهٔ او زبانه زدن گیرد، و آبِ حسرت از دیدهٔ او در شاریدن ایستد[۵۱]، مدَّتی به درد بنالد و در طلبِ شفا [ی] این درد، هر چیزی[۵۲] بسگالد تا آنگاه که او را روشن شود که راحت[۵۳] هم از آن کارگاه تواند بود که جراحت آمد ـ «وَ ظَنُّوا أنّ لا مَلْجامِنَ اللّهِ الاّ الیه» <۱۱۸/۹> ـ روی نیاز به حضرتِ بندهْ‌نوازِ کارْساز [5 b] آرَد و غم دلِ خود را بر حضرت علاّم الغیوب و کشّاف الکروب عرض دهد؛ چون اضطرارش بغایت رسد و اضطرابش بنهایت انجامد، وعدهٔ «اَمّن یُجیبُ المُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ و یَکْشِفُ السُّوء» <۶۲/۲۷> به انجاز پیوندد، در سرِ او ندائی دهند که: ای سلیمْ‌دل[۵۴] ندانستی که معبودِ تو آنست که مقصودِ دلِ تو آنست[۵۵]؟ «أفرأیتَ مَنْ اتَخَذَ الهه هواهُ». <۲۳/۴۵> تا تو غیرِ ما را می‌خواهی غیرِ ما را می‌پرستی. هرچه[۵۶] دلبندِ تُست هوای تُست، هرچه هوای تُست خدای تُست.

۱۸ـ گفتن و دانستن که «اللّه یکی است» چه سُود، چون تو در پیشِ هزار صنم[۵۷] سجود می‌کنی. علم بی‌عمل وبال است و قول بی‌فعل نکال است. اگر می‌خواهی که توحیدِ تو مستجاب شود[۵۸] قبلهٔ دل یکتا کن، و از غیرِ ما تبرّا کن تا فعلِ تو مصدّق قولِ تو شود. مرید مجاهدهٔ نو آغاز نهد[۵۹] و به دفع و قطع علایق مشغول شود و در جدّ و تشمیر[۶۰]، هیچ تأخیر و تقصیر روا ندارد[۶۱] تا به مددِ عنایت و حسنِ کفایت غیب همه آرزوها از او فرو ریزد [6 a] و التفات به ماسِوَی‌اللّه از او بیفتد[۶۲] و دلِ او مجرَّد و یکتا گردد و مدح و ذمّ و ردّ و قبولِ خلق به نزدِ او یک‌سان شود و ملجأ و مفزع او در کلِّ احوال حضرت مالک‌الملوک[۶۳] بُوَد. و چون رَونده بدین صفت گردد به درجهٔ اوَّل از توحید عملی رسیده باشد.

۱۹ـ درجهٔ دوم آنست که چندانْ نورِ ظهورِ حق بر جانِ رونده آشکارا شود

که همه اجزایِ وجود پیشِ چشمِ شهودِ او در اشراق آن نور ذرّه‌وار روی در نقاب تواری کَشَد، بر مثالِ تواری ذرّه‌های هوا[۶۴] در اشراقِ نورِ آفتاب. ذرّه را در نورِ آفتاب نتوان دید نه از آنکه ذرّه نیست شد، بل که از آنکه با ظهور نورِ آفتاب ذرّه را جز تواری نیست. «اذا تجلّی اللّهُ لشیءٌ خشع له»[۶۵]. چون سلطانِ نورِ ظهور و ظهورِ نور صفتِ مشرق شود، ذرّه‌های اکوان را جز تواری و تلاشی روی نباشد[۶۶] نه آنکه بنده‌ای خدای گردد[۶۷] یا بدو پیوندد [6b] یا در او مضمر شود، تعالی‌اللّه عن ذلك علوّاً کبیراً. نه نیز آنکه بنده بحقیقت[۶۸] نیست شود. نابودن دیگر است و نادیدن دیگر. تو چون در آیینه نگری، آیینه را نبینی؛ زیرا که مستغرق جمال خودی[۶۹]. و نتوانی گفت که: «آیینه نیست شد» یا «آیینه جمال شد» یا «جمال آیینه شد». دیدنِ قدرت در مقدورات هم‌چنین دان، بی‌تفاوت. و این قدم را «الفناء فی التّوحید» گویند، و مزلّة الأقدام است، بسیار کس را از روندگان اینجا قدم بلغزیده است و به هر شیوهٔ باطل بیرون آمده[۷۰]، جز به دلالتِ علم و آلت ذکا و مددِ توفیق و بدرقهٔ پیرِ رسیدهٔ صاحب دیده این بادیه را قطع نتواند کرد.

۲۰ـ و روندگان درین مقام بر تفاوت‌اند: کس باشد که در هر هفته یك ساعت[۷۱]، بیش، بار نیابد، و کس باشد که هر روزی[۷۲] یك ساعت، و کس باشد که دو ساعت، و کس باشد که بیشترِ اوقات مستغرقِ شهود باشد و غیبت او با نفس افتاده باشد و سه نَفَس بیش غایب نشود. و از **خواجهٔ اسلام** ـ قَدَّسَ اللّهُ روُحَه ـ شنیدم که: هر که سه شبانه‌روز [7a] درین مقام مقیم بتواند بود، شگرف مردی باشد[۷۳].

شعر

اندریـــن بحـرِ بیـکران چو غوك　　　دسـت و پائی بزن چه دانـی بوك
اندریـــن ره اگر چه آن نکنی　　　دسـت و پائی بزن زیـان نکنی[۷۴]

ـ دریغ باشد که درین مملکتی بدین طول و عرض ترا قدمگاه نباشد.

۲۱ـ خداوندا! عزیزانی را که رویِ درین راه دارند[۷۵] مدد فرِست تا به منتهای این دولت برسند، و شرّ اخوان الشّیاطین از روزگارِ ایشان دور دار. وکیل ایشان در همه کاری و همه حالی توئی ـ و نعم‌الوکیل ـ، وکیلِ ایشان در دفع تفرقهٔ بی‌خبران هم تو باش[۷۶].

۲۲ـ درجهٔ سیم «الفناء عن‌الفناء» است، و آن آنست که از کمالِ استغراق و قوّت اِستهتار[۷۷]، احساس رونده به فنای خود و آگاهی از فنای خود و دانستن که این سلطان ظهور جمال و جلال است که به یك صدمت رَخْتِ وجود در چشمِ شهود با کتمِ عدم بَرَد، همه از او بیفتد؛ چه آگاهی رونده ازین همه در نظر طریقت هم اشارت به تفرقه می‌کند، عین‌الجمع و جمع‌الجمع آنجا است که خود را و کلِّ کون[۷۸] را [7b] در نورِ ظهورِ حق گم کند و آگاهی خود ازین گم کردن هم گم کند، هیچ چیز نبیند جز حق، و نبیند که هیچ چیز نمی‌بیند جز حق ـ محوٌ فی محوٍ و طمسٌ فی طمسٍ ـ نه اسم است اینجا نه رسم، نه وجود است درین قدم نه عدم[۷۹]، نه عبارت است نه اشارت، نه عرش است درین عالم نه فرش[۸۰]، نه اثر است درین دیار نه خبر. کوکبِ «کلُّ مَنْ عَلَیها فانٍ» <۲۶/۵۵> جز درین اقلیم ندرخشد، رَوحِ نسیمِ «کلّ شیءٍ هالِكٌ الاّ وجههُ» <۸۸/۲۸> جز درین فضا به مشام روح نرسد. «أنا الحقّ» و «سبحانی» جز درین مقام، تحقیق نپذیرد. توحید بی‌شرك جز درین دارالملك صورت نپذیرد[۸۱]. و آنچه گفته آمد علمِ توحید است و حقیقتِ توحید ازین همه هوس، مقدّس است.

۲۳ـ رَوِشِ **فلاسفه** و **معتزله** در علمِ توحید معکوس و منحوس بود، به چشمِ احول در جمالِ توحید نگرستند، یکی را دو، بل که یکی را هزار دیدند. روشِ ایشان در دیدن اسباب بود و اثبات خودی خود[۸۲]؛ لاجرم چندانی از ظلمت خودی خود بر ایشان کشف شد که حق‌تعالی را گم کردند و در تیه حیرت سرگشته شدند و جمله صفاتِ او را منکر شدند [8a] و او را به عبارت خود، به سَلْب و صفاتِ خود وصف کردند. گفتند: «ما موجودیم، او را موجود نتوان گفت. و ما عالمیم، او را عالم نتوان گفت. ما قادریم، او را قادر نتوان گفت، امّا معدوم و عاجز و جاهل هم نیست». و همچنین در همه صفات. باز روشِ **جوانمردان** در اسقاط حدث و اثبات قدم بود؛ لاجرم چندان از نورِ ظهورِ حق بر جانِ ایشان آشکارا شد که مادون‌اللّه در شعشعهٔ شعاع آن نورِ مقدس ناچیز نمود[۸۳]. همه صفات کمال و نعوت جمال و جلال[۸۴] در حق جلَّ جلاله اثبات کردند و از غیرِ او نفی آن واجب دیدند، گفتند: «عالم اوست دیگران همه جاهل. قادر اوست دیگران همه عاجز، بل‌که موجود بحقیقت اوست دیگران همه معدوم».

عرش با فرش پیشِ چشـــم شهود عدمِ صرف در خیـــال وجود[۸۵]

ـ تفاوت‌نگر میانِ این روش و آن روش، و این رونده و آن رونده. و همانا که تو از سرِ بی‌حاصلی و تنگ‌حوصلگی، و از فرطِ نابینائی به ناداشتی[۸۶] و نادانی خود این را شطح نام کنی و طامات لقب دهی[۸۷]. و به عزّت ذوالجلال که عینِ تحقیق توحید است و هر توحید که جز این است [8 b] قلیل و علیل است.

۲۴ـ و درین مقام، اَقدام[۸۸] بسیار است ورای آنچه گفته آمد. و هرگز دو رونده در مقام توحید دریك مقام نبوده‌اند و نخواهند بود و در هر قَدم آنچه اوئی اوست، نیستی می‌یابد، و به قَدم عَدم بواسطه جذبه قِدَم می‌یابد[۸۹] تا آنگاه که به عالم بقا رسد «و هناكَ مَا لاَعَیْنٌ رَأَتْ وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لاَ خَطَرَ عَلیٰ قَلْبِ بَشَرٍ».

۲۵ـ دانم که ترا دردِ این دولت و دولتِ این درد نباشد أمّا باری به ایمان قبول کن[۹۰] تا غبارِ موکب این سلطانِ دین بر چهرهٔ تو نشیند و طراز اعزاز تو گردد[۹۱]، و از آنان مباش که «وَ اذْ لَمْ یَهْتَدوا بِهِ فَسَیَقُولُونَ هذا افكٌ قدیم». <۱۱/۴۶>

فَصْل،

فِی بَیانِ المَکانْ

۲۶ـ امدادِ لطفِ الهی و اعداد عطف پادشاهی، نثارِ روزگارِ کسی باد که درین فصل به دیدهٔ انصاف نگرد نه به دیدهٔ خلاف، و مضمون آن را از راهِ طلبِ حق تصفّح کند نه از راه تتبُّع عثرات، که پادشاه تعالی غیور است، اسرارِ صمدیتِ خود با هیچ جاحد و معاند در میان ننهد[۱]، بل‌که عین سرّ را سپرِ[۲] سرّ گرداند. و به نزدیکِ گویندهٔ این کلمات آنست که در آسمان و زمین، هیچ سرّ[۳] عزیزتر [9a] و بزرگوارتر و پرفایده‌تر از سرِّزمان و مکان نیست؛ چه بیشترِ اسرار که مشایخِ طریقت و علمای حقیقت در آن سخن گفته‌اند اسرار کار حق‌تعالی است، و مکان و زمان، شناختن سرّ ذات و صفات اوست. و هر که زمان و مکان نشناسد او را از معرفت ذات و صفاتِ مقدّس بهره‌ای بیشتر نباشد. و از غایتِ غیرتِ این سرّ است که مشایخ طریقت از عهدِ اوّل تا عهدِ ما در او هیچ سخن نرانده‌اند[۴] و هیچ اشارت نکردند[۵] و یٰالَیْتَ که ما نیز نکردمانی[۶]، «وَلٰیکن لِیَقضِیَ اللّهُ أمراً کانَ مفعولاً» <۴۲/۸> اکنون نخست به دلایل سمعی اشارت کنیم که حق‌تعالی را مکان است[۷]، بل‌که هم به دلایل شرعی اثبات کنیم که مکانِ او به جهت مخصوص نیست[۸]. پس آن مکان را بیان کنیم چنانکه مستفاد است از مشاهدات بصایر. و جمله[۹] به عبارتِ سهل سَلِس ادا کنیم[۱۰] تا فهم کردنش آسان بود.

۲۷ـ أمّا بیان آنکه حق‌تعالی را مکان است از راه بیانِ[۱۱] سمعی، آیات قرآن مجید که شواهد معرفت است و انوارِ اخبار صحیح که معاقدِ اهلِ سنَّت و جماعت است [9b] و دلایل اجماع أمّت[۱۲] که قواعدِ امور ملّت است.

۲۸ـ أمّا آیات قرآن: قوله تعالی[۱۳] «وَ هُوَ مَعَکُم أینَما کُنتم.» <۴/۵۷> و قوله تعالی «مَا یَکُونُ مِن نَجْوی ثَلٰثةٍ الاّ هُوَ رابعهُم ولا خَمْسَةٍ الاّ هُوَ سَادِ سُهم و لا أدنیٰ مِن ذلكَ وَلا أکثَر الاّ هُوَ مَعَهم أینَ مَا کانوا.» <۷/۵۸> و قوله تعالی «وَ اذ أسالك عبادی عنی فانّی قریب.» <۲/۱۸۶> و قوله تعالی «وَ نحن أقربُ الیه من حَبل الورید.» <۵۰/۱۶> و قوله تعالی «و ما یَعْزبُ عن ربّك من مثقالِ ذرّةٍ فی الأرض ولا فی السَّماء* ولا أصغر من ذلك ولا اکبر الاّ فی کتاب مبین.» <۱۰/۶۱> و مثلِ این در قرآن بسیار است[۱۴] و مفهومِ از ظاهر[۱۵] همه آنست که حق‌تعالی با همه ذرّه‌های وجود بذات موجود است الاّ انه که معیّت او به اجسام نه چون معیّت اجسام است با اجسام[۱۶]؛ زیرا که او جسم نیست، و نه چون معیّت جواهر با اجسام، یا چون معیتِ اعراض[۱۷] با جواهر و اجسام؛ زیرا که او جوهر و عرض نیست. آری معیّت روح با جسد مثالِ معیّت حق است با کلّ کاینات؛ زیرا که روح نه درون قالب، و نه نیز بیرون قالب است. نه متصّل است به قالب، نه نیز منفصل[۱۸] از قالب، بل‌که روح از عالم دیگر است و قالب از عالم دیگر. [10 a] و بر روح عوارض اجسام از دخول و خروج، و اتّصال و انفصال و غیر آن جایز نیست. و بازین همه هیچ ذرّه [ای] از ذرّه‌های قالب نیست که نه روح بحقیقت با او موجود است در مکانی که لایق لطافت روح است. معیّت حقّ با خلق هم بر این مثال است. «مَنْ عرفَ نَفْسه فقد عرفَ رَبّه» اشارت بدین سرّ است. پس حمل کردیم این آیات را بر مکانی که لایقِ قدس و پاکی او باشد تا هم با همهٔ ذرّه‌های وجود، موجود باشد و هم از همهٔ منزّه و مقدّس و متعالی باشد. و بعد ازین در تفصیل امکنه بیان این مکان گفته آید انْ شاءاللّه تعالی.

۲۹ـ أمّا اخبار سیّد عالم ـ صلعم ـ درین معانی بسیار است. منها قوله علیه‌السّلام ممّا یرویه انس بن مالك رضی‌اللّه عنه. یقول‌اللّه تعالی: «و عزّتی و جلالی[۱۹] و وحدانیّتی و فَاقَةِ خَلقی[۲۰] الیَّ و استوائی علی عرشی و ارتفاع مکانی انی لاستحیی من عبدی و أمّتی یشیبان فی الاسلام ثمّ اعذبهما»[۲۱]. و قوله صلعم یقول‌اللّه عزَّ وجلَّ یوم القیامة: «أنا الدیّان انا مالك یوم‌الدّین وَ عزّتی و عظمتی [10 b] و جلالی و ارتفاع مکانی و لایدخل الجنّة احد[۲۲] و لاحدٍ من أهل النّار قبله مظلمة». و این لفظِ «و عزّتی و جلالی و ارتفاع مکانی» در ابتداء[۲۳] خبرهای دیگر آمده است[۲۴]، اگر همه بنویسیم، دراز شود و غرضِ ما از یکی حاصل است.

۳۰ـ و امیرالمؤمنین علی ـ رضع(۲۵) ـ روایت می‌کند از سیِّد عالم ـ صلعم ـ که او گفت: قال موسی: «اقریبٌ(۲۶) أنت فاناجیك أم بعید فانادیك فانّی احسّ حسَّ صوتك و لا اراك فاین أنت؟ قال‌اللّه تعالی: انا خلفك و امامك و عن یمینك و عن شمالك أنا جلیس عبدی حین یذکرنی و أنا معه اذا دعانی».

۳۱ـ و در تفسیر جواهر(۲۷) است به روایتِ أبّان، از اَنَس بن مالك رضی‌اللّه عنه که او گفت که: سیِّد عالم صلَّی اللّه علیه و سلَّم به مردی بگذشت(۲۸) و آن مردی گفت: «والذی احتجب بسبع سماوات، فقال رسول‌اللّه صلَّی اللّه علیه و سلَّم: مه انّه فوق کلّ شیء و تحت کلّ شیء قد ملأ کلّ شیء عظمته». و هم در آنجا است از ابن عباس رضی‌اللّه عنه که او گفت: «مَنْ ز عم انّه صعد عن الصخرة الّتی فی بیت‌المقدّس فقد کذب بل استوی أمره فوق بریّته و بطن تحت أرضه و لم یخل منه مکان و لاسماء ولا أرض ولا برّ ولا بحر ولاهواء اِلّاهو عزَّ وجلَّ عن کلّ مکان». و هم در تفسیر جواهر [11 a] است(۲۹) از ابن عباس رضی‌اللّه عنه که سیِّد عالم صلّی اللّه علیه و سلَّم این آیت برخواند: «هو الأوَّلُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ.» <۳/۵۷> پس گفت: «هو الأوَّل لم یکن قبله شیء و هوالآخر لیس بعده شیء، هوالظاهر فلیس فوقه شیء، و الباطن فلیس دونه شیء.»(۳۰) ثمَّ قال علیه السَّلام: «فلو دلّی بعضهم الی الأرض لدلّی علی‌اللّه لانّه لایخلو منه مکان».

۳۲ـ و هم در اخبار است که: «انَّ اللّه تعالی ما حلّ فی شیء و لاغاب عن شیء». و جملهٔ اخبار دلالت می‌کند بر اثبات مکان بر حق تعالی، و نیز در هر یك از آن دلالت صریح است بدان که مکان او به جهتی مخصوص نیست بل‌که هیچ ذرّه [ای] از ذرّات آفرینش از ذاتِ مقدّس او دور نیست و منفصل نیست از آنکه هیچ مخلوق را با او پیوند و آمیزش نیست. متکلّم معیّت ذاتِ احدِ فرد با همه ذرّات فهم نتوانست کردن بی‌تقدیر تجزّی و حلول در امکنه مخلوقات؛ لاجرم مکان را منکر شد و هرچه درین باب آمده است به تأویـلاتِ سرد از ظاهـر بگردانید. و اگر حقیقت مکان بشناختی بدان همه تکلّفاتِ سرد مضطر نگشتی.

۳۳ـ أمّا بیان اجماع أمّت بر اثباتِ مکان آنست که **ابوالقاسم بلخی** که رئیس معتزله بود [11 b] در کتابِ **مقالات فِرَق اهل القبلة** گفته است: «ابتدأت بتألیف هذا الکتاب سنة تسع و تسعین و مائتین‌الهجریة»(۳۱). و غرضش از ذکر این

تاریخ آن بود تا معلوم شود که هرچه بعد ازین فرادید آید به خلافِ این، بدعت و ضلالت باشد. پس درین کتاب گوید: «قالت المعتزلةُ و الخوارجُ[۳۲] و المرجئةُ بانّ اللّهِ فی کلّ مکان و انّ اللّه لایجوز أنْ یکون فی مکانٍ». به «مرجئه» اصحابِ حدیث و فقها را خواسته است و بر امام ابو حنیفه ـ رضع ـ تخصیص کرده است و او را از جملهٔ مرجئان شمرده و ازین اجماع، جماعتی[۳۳] استثنا کرده است که در اثبات مکان ایشان عالیترین امّت بوده‌اند[۳۴]. و گفته است: قال هشام و جماعة الحشویة و المشبهة: «انّه تعالی فی کل مکان و لایجوز ان یکون فی مکانٍ دون مکان».

۳۴ـ پس معلوم شد که درین تاریخ جملهٔ أمّت متفق بوده‌اند بر اثبات مکان. و اختلاف ایشان در صفت مکان و ماهیّت و کمیّت[۳۵] آن بوده است نه در نفس مکان. و نیز معلوم شد که اجماع ایشان نه از پیش خویش بود، بل‌که بنای این اجماع بر قرآن و اخبار و اقوال صحابه و تابعین و اتباع تابعین بوده است. و نیز معلوم شد که این اجماع در آن عهد بغایت شایع و ظاهر بوده است [12 a] تا حدّی که معتزله آن را ردّ نتوانستند کرد، و اگر نه ظهورِ این اجماع بودی، معتزله آن را ردّ کردندی؛ زیرا که ردّ اجماع در مسایل اصول، نزدیکِ ایشان[۳۶] روا است و اجماع امّت نزدیکِ ایشان در فروع حجّت است نه در اصول. یٰالَیْت بدانمی که[۳۷] مرد منصفِ حقْ‌طلب چگونه روا دارد که منکرِ مکان شود بازانکه داند که معنی مکان، خلوت است و خلوات را نهایت نیست. پس گفت که: حق تعالی در هیچّیز ازین خلوات موجود نیست و نه نزدیك آنست و نه مماسِ آنست و نه مقابلهٔ آنست و نه زَوَرِ[۳۸] آنست و نه زیرِ آنست بازانکه این خلوات [را] نهایت نیست، صریح تعطیل و زندقه باشد[۳۹].

۳۵ـ و غایت آنچه متکلّم از راه جـدل و عناد و خصومت بگوید، آنست که گوید: این دخول و خروج و مماسّه و مقابله و محاذات و فوقیّت و تحتیّت، همه صفاتِ اجسام است و او تعالی جسم نیست. پس این همه چیز بر او روا نباشد. جواب گوئیم[۴۰]: آری ازین همه چیز بر او روا نیست، ولیکن غرض ما نه اثباتِ الفاظ است بلکه از بهرِ[۴۱] کشف غطا [12 b] و ابطال تلبیس، این الفاظ را به لفظِ وجود بَدَل کنیم و گوییم: حق تعالی با عالمهای اعلی و ادنی و عللهای صورت و معنی موجود است یا نه؟ اگر گوئی: «موجود نیست»، تعطیلِ محض و

زندقهٔ صرف باشد. و اگر گوئی: «موجود هست»، مقصود ما بحاصل آمد[۴۲] الاّ انه که وجودِ او در امکنهٔ جسمانیّات و روحانیّات مُحال است. پس مکانی اثبات کردیم لایق ذاتِ مقدّس او.

۳۶ـ و حقیقتِ امکنه جسمانیات و امکنه روحانیات، مکانی است که آنِ را نه طول است و نه عرض و نه عمق و نه بُعد و نه مسافت، بل‌که همه قُرب در قُرب است. یك ذرّه و کمِ از یك ذرّه در همه عالمهای غیب و شهادت از او خالی نیست و مُحـال است عقلاً و وهماً و امکاناً و وقوعاً، که هیچ وهم بدو رسد یا هیچ فهم او را دریابد یا هیچ عقل چونی و چندی آن دریابد یا بداند[۴۳]؛ زیرا که محال است که هیچ مخلوقی در او گنجد یا بدو راه یابد. و عقل و فهم از مخلوقات‌اند و وجودِ حق‌تعالی با ذرّه‌های عالم راست، چون وجودِ جان است با ذرّه‌های قالب ـ وَلِلّٰهِ المثل الأعلی <۱۶/ ۶۰> ـ چه دخول و خروج و اتّصال و انفصال و مماسه و محاذات [13 a] و فوقیّت و تحتیّت و جمله عوارض و صفات اجسام بر روح جایز نیست؛ زیرا که روح از عالم امر است نه از عالم خلق و با زین همه، ذرّه‌ای از ذرّه‌های قالب از او خالی و دور نیست و از او منفصل نیست، و اگرچه بدو هم متّصل نیست. و وجودِ روح با ذرّه‌های قالب نه در مکان جسم است بل‌که در مکانی است لایق او[۴۴]. و بیانِ این مکان و جملهٔ امکنه بعد ازین فصل گفته آید انْشاءالله تعالی و به نستعین.

۳۷ـ بدان که[۴۵] معرفت این امکنه جز به بصیرتِ دل و مشاهدهٔ سرّ و معاینهٔ روح ممکن نشود. و قرآن و اخبار و اجماع امّت محكّ معارفت است[۴۶]، پس ما را آنچه به بصایرِ دل و مشاهدات معلوم شد بر محكّ قرآن و اخبار و اجماع امّت امتحان کردیم درست و راست آمد، شکر حق‌تعالی بگزاردیم و به دل و جان قبول کردیم و همه را بر ظاهر براندیم بیٰ‌تشبیه و تعطیل. و باللّه العصمة و التُّوفیق.

۳۸ـ آمدیم بِه بیانِ مکان به زبانِ اهل طریقت، چنانکه مستفاد است از مشاهدات بصیرت. خداوندا این مخدّرهٔ غیبی را که هزاران سال است تا به حجب عزّت مُحتَجب است [13 b] و به نقابِ نور از ادراكِ اغیار، مُنْتَقِب[۴۷]، به مشاطگی بیانِ[۴۸] این بندهٔ ضعیف بر آخرالزمانیـان[۴۹] جلـوه کن و تشنـگانِ آخرالزمان را از دستِ ساقی عراقی از زلال جمال او شربتی فرست[۵۰]. عمر به آخر رسید[۵۱] آخر عروسانِ چون ماه از بهرِ کدام شاه نامزد کرده‌اند. پادشاها این

سرّ اعظم و این برّ اکرم را به بیان روشن و شرح مبرهن ظاهر گردان، بُوْکِ سرگشتگانِ (۵۲) تیه اعتراض، و افتادگانِ غرقابِ ضلالت، و میشْصورتان که در دریدنِ پوستین بندگانِ تو گرگْصفت گشته‌اند و خرمن عمل(۵۳) ریزهٔ خود به آتش غیبت مـی‌سوزند، به بادِ بدگمانی بر دهند و به نورِ دلالتِ او از ظلمتِ جهالت برهند، یا دلیل المتحیّرین و یا ارحم الرحمین!

فَصْل

فی بیان الامکنه

۳۹ـ بدان ـ الهمك اللّه و أرشدك و وفقك و سدّدك ـ که مکان بر سه قسم است: قسم اوَّل مکان جسمانیّات، و قسم دوم مکانِ روحانیّات، و قسمِ سیم مکان اللّه تعالی. قسم اوَّل هم سه قسم است: مکان جسمانیّات کثیف، و مکان جسمانیات لطیف، و مکان جسمانیات الطف. [14 a]

۴۰ـ أمّا مکان جسمانیّات کثیف، زمین است و مزاحمت و مضایقت در او ظاهر است، تا یکی فراتر نشودِ دیگری به جای او نتواند نشست. و قُرب و بُعد در او هم معلوم است. نشابور مثلاً نزدیك و بغداد از او دور است[۵۴] و درین مکان از جای بجای شدن جز به نقل اقدام و قطع مسافت ممکن نشود.

۴۱ـ أمّا مکانِ جسمانیاتِ لطیف، مکانِ باد است. و درین مکان هم مزاحمت است به دلیل آنکه[۵۵] تا باد در خانه باشد و از منفذی دیگر بیرون نشود، بادِ دیگر در نتواند آمد. و اگر خانه فهم نتوانی کرد انبانی که پر باد بُوَد هیچ بادِ دیگر در نتواند آمد مگر آنگاه که بادی که در اوست بیرون شود. و بدان که هرچه بُعد مکان کثیف است، قُربِ این مکان است. یعنی هرچه در او دور است درین نزدیك است؛ چه هرچه در آن مکان به ماهی و دو ماه توان رفت، درین مکان به ساعتی بتوان رفت[۵۶]. مرغ چون درین مکان می‌رود، به ساعتی چندان برود که به زمین به ماهی نتوان رفت. و آواز رعد و دیگر آوازها همچنین فهم کن. و بدان که درین مکان هم بُعد است؛ چه اگر بادی [14 b] خواهد، یا مرغ یا آواز، که از مشرق به مغرب رسد به مدّت تواند رفت.

۴۲ـ أمّا مکانِ جسمانیّاتِ الطف، مکانِ انوار صورتی است چون نورِ

آفتاب و ماه و ستاره و آتش. و هرچه در مکان جسمانیات لطیف دور است درین مکان نزدیك است. مشرق و مغرب در آن مکان دور است درین مکان نزدیك است. و برهانِ این آنست که چون آفتاب سراز مشرق برآورد در حال نورِ او به مغرب رسد بی‌هیچ درنگی. و اگر رَوِشِ او در مکانِ باد بودی جز به مدّتی به‌مغرب نرسیدی. و نورِ آتش و جز آن همین حکم دارد تا بدانجا که منقطع شود. معلوم شد که نور، مکانی دیگر دارد جز مکانِ باد.

۴۳ـ برهانی دیگر بر آن آنست که چون شمعی در خانه‌ای آری که پُر از باد است، نور شمع در همهٔ خانه منتشر شود بی‌آنکه باد را بیرون بایـد شد. بدانستیم که نور را در میانِ باد مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ باد، و هرگز باد در آن مکان نتواند رفت به سبب کثافت نسبی؛ و نه نورِ در مکانِ باد تواند آمد به سببِ لطافت بر تقدیر خلوِ مکانِ باد. ولیکن از غایتِ قُرب این دو مکان را از یکدیگر تمیز نتواند کرد و باز نتواند شناختن. [15 a] چه به براهین عقلی و مکاشفاتِ قلبی[۵۷] و مشاهداتِ سرّی و معاینات روحی روشن است. و اگر درین اشکالی هست مثالی دیگر بگوییم به فهم نزدیك‌تر.

۴۴ـ بدان که حقیقتِ آتش حرارت است و احراق. و آنچه تو آن را آتش دانی، صورتِ آتش است و خاصیّتش اضاءت است و آتش ضدِّ آب است به طبیعت[۵۸]. و اجتماعی ضدّین محال است، هرگز نتواند بود که آب و آتش جمع شود در یكِ مکانِ دو همتا[۵۹].

۴۵ـ و چون ایـن بدانستـی، بدان که در آب گرم آتش موجـود است بضرورت[۶۰]، و آن آتش است که دست می‌سوزد. و دانسته‌ای که آتش و آب در یك مکان هرگز جمع نشود. معلوم شد که آتش در میان آب مکانی دیگر دارد جز مکانِ آب، و در مکانِ آب آتش نیست و در مکانِ آتش آب نیست؛ زیرا که اگر آب و آتش در یـك مـکان باشنـد اجتماعِ ضدّین لازم آید و آن محال است. امّا این دو مکان به یکدیگر بغایت نزدیك‌اند، هیچ جزوی نیست از آبِ گرم که توان گفت که اینِ آب است بی‌آتش، یا آتش است بی‌آب؛ و هر یك ازیشان از یکدیگر جدا، نه متصل بهم [15 b] و نه نیز منفصل از هم.

۴۶ـ چون آن مکان فهم کردی، بدان که درین مکان مزاحمت و مضایقت نیست[۶۱] و برهانش آنست که چون یك شمع در خانه آری، نورِ آن به همه هوای

خانه و زوایای آن برسد. و اگر صد شمع درآری، انوار همه در یك مکان جمع شود، بی‌آنکه شمع اوّل بیرون باید برد[۶۲].

۴۷ـ و بدان که این مکان را هم بُعدی هست؛ زیرا که نور آفتاب از حجبِ کثیف در نتواند گذشت. و چون بُعد مفرط شود نور منقطع گردد. پس معلوم شد که هرچه از پسِ حجابِ کثیف یا از پسِ بُعدِ مفرط بود منقطع شود درین مکان[۶۳]، و آنچه درین مکان باشد دور است و باللّه‌التّوفیق.

۴۸ـ قسمِ دوم از اقسام مکان[۶۴]، امکنه روحانیّات است و آن [را] انواع بسیار است هرچند روح یا روحانی لطیف‌تر، مکانِ او لطیف‌تر. و حاصلِ آن با چهار نوع می‌آید: نوع اوّل مکانِ روحانیات ادنی. نوع دوم مکانِ روحانیات اوسط. نوع سیم مکان روحانیات اعلی. نوع چهارم مکان ارواح.

۴۹ـ امّا روحانیاتِ ادنی، فرشتگانی‌اند که بر دوزخ موکّل‌اند و بر زمینهای دیگر که فرودِ زمینها است[۶۵] و برترِ ایشان در رتبت [16 a] فریشتگانی‌اند که بر دریاها و کوهها موکّل‌اند و علی‌الجمله طوایف فریشتگانی‌اند که مأموراند از بهرِ تربیّت مناظم عالم سفلی که مقرّ فلك قمر است و رَوِشِ ایشان در صعود تا به آسمان اوَّل بیش نباشد و از آنجا در نتوانند گذشتن، اگرچه قدرتِ آن دارند ولیکن از راه رتبت، ایشان را بداشته‌اند، هرگز به سرِ انگشتی بیشتر نشوند. چنانکه قرآن مجید از آن حکایت می‌کند قوله تعالی: «و ما منّا الاّ له مقامٌ معلومٌ». <۱۶۴/۳۷> و در درجات و مقامات اینان[۶۶] تفاوت بسیار است ولیکن همه را در یك درجه شمردیم، و روحانیاتِ ادنی لقب دادیم تا دراز نشود. و هرچه در آسمانها است از راه رتبت ازیشان دور است.

۵۰ـ امّا روحانیاتِ اَوسط، ملایکه آسمانها است. و ملایکهٔ هر آسمانی از آسمانی دیگر محجوب‌اند. «لَوْ دَنَوْت أنملةً لأحتَرَقتُ» در حقِّ همه است و همچنین تا به حَمَلهٔ عرش و صافین و حافین و انواع ملایکه که فرودِ عرش‌اند. و تفاوتِ ایشان در مراتب همچون مراتب خدم و حشم سلاطینِ صورت است گروهی در پیشِ تختِ سِماطینْ کشند و گروهی پیش درگاه باشند[۶۷]. هر کسی را مقام معیّن باشد که از آنجا بیشتر نگذرند[۶۸].

۵۱ـ امّا روحانیاتِ اعلی [16 b] مقرّبان حضرتِ ربوبیّت‌اند از راه صفت. و تفاوتِ مراتب ایشان را نهایت نیست. و مقامات ایشان در عالم علیّن است. و

ایشان سخت لطیف‌اند و لطافت ایشان تا حدّی است که اگر بخواهند خویشتن از همه طوایف فریشتگان ـ که فرودِ ایشان‌اند ـ باز پوشند که به هیچ‌گونه(۶۹) ایشان را نتوانند دیدن از فرطِ لطافتِ امکنهٔ ایشان. و در مکان ایشان هیچ حجاب نیست، از دیوار همچنان درآیند که از در، و در اندرونِ سنگِ سخت همان جای دارند که در فضای فراخ. و در امکنهٔ ایشان هم نوعی است از بُعد؛ زیرا که ایشان را به حرکت حاجت است اگرچه به کم از چشمْ‌زخمی به مقصد رسند اما حاجت به حرکت منافی کمال است در روحیّت. و هر یك از طوایف ملایکهٔ دیگر همین خاصیّت دارند ولکن در عالم خود بر قدرِ مرتبت خودند.

۵۲ـ أمّا مکانِ ارواح هم متفاوت است بر حسبِ تفاوتِ ارواح. و کمال لطافت روح انسانی را است. و این روح بغایت لطیف است و هیچ مخلوقی در لطافت به درجه او نرسد(۷۰) و هیچ ذرّه از عرش تا تحت‌الثری از او و از مکانِ(۷۱) او دور نیست، هر کجاش بجوئی آنجاش یابی. و او نه متّصل است و نه منفصل و نه داخل و نه خارج، نه متحرك و نه ساکن. و این همه به براهین عقلی معلوم است ولیکن چون شیوهٔ عقل(۷۲) [17 a] معرفت نبود و هر طایفه [ای] در آن سخن گفته‌اند(۷۳)، از آن در او شروع نکردیم. و براهین عقلی کسی را بکار آید که مکاشفاتِ قلبی و مشاهداتِ سرّی و معایناتِ روحی ندارد؛ و چون(۷۴) آفتاب معرفت طالع گشت به نور چراغ عقل حاجت نباشد.

۵۳ـ و بدان که درین مقام(۷۵) هم نوعی است از بُعد؛ زیرا که علیّین نامتناهی از او دور است و علی‌الجمله هرچه نامتناهی است از او دور است؛ چه او نامتناهی است و متناهی با نامتناهی محیط نشود. رسیدیم(۷۶) به مقصود؛

۵۴ـ بدان که حق‌تعالی ازین همه مکانها که یاد کردیم منزَّه و مقدّس است و متعالی؛ نه حلول درین مکانها ممکن است نه مماسهٔ آن او را متصوّر است و نه محاذات آن بر او جایز است. مکانِ او عزَّ وجلّ فوقِ جملهٔ مکانها است. و همهٔ آن مکان قرب در قرب است. در او هیچ بُعد از هیچ وجه ممکن نیست. علیّین و سافلین و همهٔ نامتناهیها یك نقطهٔ او است. و آن مکان را نه طول است نه عرض، نه عمق، نه بُعد، نه مسافت، نه فوق، نه تحت، نه یمین، نه یسار، نه خلَف، نه قُدّام. اگر به فراخی و سِعَتِ آن مکان نگری(۷۷) او را به همه نامتناهیها محیط بینی ـ «لایَعْزُبُ عنهُ مثقالُ [17 B] ذرّةٍ فی السَّماواتِ و لا فی الأرضِ ولا أصغرُ مِن

ذلـك ولاَ أكبر الاّ فی کتاب مبینٍ» <۳/۳۴> و اگر به تنگی و ضیق او نگری، تنگ‌تر از آن بینی که چشم زخم هم در او گنجد. والسَّلام علی من اتبع الهدی.

۵۵ـ بدان که اگر روح به متابعت[۷۸] سیِّد عالم ـ صلعم ـ و به دوام مجاهدت و ریاضت قوّت گیرد، تواند کردن که قالبِ کثیف را به مکان جسمانیاتِ لطیف کشد. و نشانَش آن باشد که به ساعتی[۷۹] دو سه ماهه برود. و آنچه شنیده‌ای که زمین از بهرِ فلان ولیّ درنوردیدند[۸۰] تا به یك شب به مکّه رفت، درین حال باشد. و اگر قوّتش بیش شود، تواند که قالب را به مکان جسمانیاتِ الطف کشد و نشانش آن باشد که در میان آب رود و تر نشود؛ زیرا که در مکان آتش در آب شود[۸۱] و در آن مکان آب نیست. و نیز به یك نَفَس از مشرق به مغرب رود و نیز او را در چنـد جای مختلف ببینند و او به یك جای ساکن بود. و این ولیّ هنوز از امکنهٔ جسمانیات در نگذشته باشد. و اگر قوّت روح بکمال رسد قالب را به مکان روحانیّات کشد و نشانش آن باشد که در آتش شود[۸۲] و نسوزد؛ زیرا که او در مکان روحانیات در آتش می‌شود و در آن مکان هیـچ آتش نیسـت. و آنچـه شنیده‌ای که زُبانیه در آتش می‌رود و او را از آتش دوزخ هیچ[۸۳] المی [18 a] نباشد، این است[۸۴]. و انبیا و اولیا که در دوزخ شوند از بهرِ راستی وعدهٔ «وَ ان منکم الاّ وارِدُها کانَ علی ربّك حتماً مقضیّاً» <۷۱/۱۹> بدین صفت روند و درین مکان روند[۸۵]. لاجرم در شوند و بیرون آیند و ایشان را از اهوال دوزخ هیچ خبـری نباشـد، «انَّ الّذیـنَ سَبَقَـت لهـم منّـا الحسنـیٰ أولئـك عنهـا مُبعدون» <۱۰۱/۲۱> در دوزخ باشند و از او دور باشند. چنانکه اندیشهٔ تو در میان آتش شود و بیرون آید و نه او را از آتش خبر، و نه آتش را از او اثر[۸۶]؛ زیرا که در مکانِ آتش اندیشه نیست و در مکان اندیشه آتش نیست. و نشانِ دیگر این ولیّ آن باشد که از دیوار همچنان درآید که از در، و هیچّیز او را حجاب نکند. و نشانِ دیگر آن باشد که خود را از چشم هرکه خواهد بپوشاند. و این همه ممکن است و هست و خواهد بود.

۵۶ـ أمّا ممکن نیست و صورت نبندد و روا نباشد که حق جلّ جلاله در چیزی ازین اماکن که یاد کردیم فرو آید یا بدو پیوندد یا برابرِ آن شود یا هیچ آفریده به مکان آن رسد. و این غایت ارتفاع مکان است که هیچ آفریده را با حق‌تعالی درین مکان امکانِ مشارکت نیست. و آن ارتفاع که مفهوم اهلِ ظاهر

است از راه جهتِ [18 b] فوق، نه بَسْ رفعتی است؛ زیـرا که زَوَرِ[۸۷] عرش عالمهای بسیار است و مخلوقاتِ بی‌شمار. و اگر این انکار کنی، امکانِ وجودِ[۸۸] مخلوقات زَوَرِ عرش، انکار نتوانی کرد. پس بدانستی که رفعت جهتی مختصر است که خلقیّت را در آن مشارکت ممکن است. و کمال رفعت این امکان را است که یاد کردیم؛ زیرا که امکان ندارد که هیچ آفریده در او گنجد.

۵۷ـ آری جانا تا کیْ گردِ عالم پوئی، و از زیر و بالا سخن گوئی؟ خلاصهٔ وجـود توئـی، و چشمـهٔ شهـود توئـی، در خود نگر ـ «وَ فِی أنفسـکم أفلا تُبصرون» <۲۱/۵۱ـ> ـ هرچه در کلِّ عالم اثبات کردی در خود[۸۹] عیان ببین، که فتوح و دولتِ تو اینجا است. به وفای مسلمانی بر تو که ایـن فصـل را مسلمانْوارِ بِنْیوُش، و حلهٔ حرمت و حضورِ دَرْپُوش، تا بدانی، بل‌که ببینی که آنکه ناگزرانِ تُست[۹۰] در میانِ دل و جانِ تُست[۹۱].

۵۸ـ بدان ـ شرح‌اللّه صدرك و یسر أمرك ـ که قالبِ تو مرکّب است از عنصرِ متضادّه خاك و آب و باد و آتش، و این هر چهار بحقیقت در قالبِ تو جمع‌اند. هرچه بعد از خشك شدنِ قالب بر جای بماند، آن خاك است و هر رطوبت که در اوست آن آب است [19 a] و هر یبوست که در اوست آن باد است و هر حرارت که در اوست آن آتش است. مکانِ خاك در قالبِ تو ظاهر است بل‌که عیان است. درین خاك آب را مکانی دیگر است لطیف، لایقِ لطافتِ آب، بدلیـل آنچـه پیش ازیـن گفتـه آمـد که آب و خاك ضدِّ یکدیگراند و اجتماع ایشان در یك مکان مُحال است، و نیز در مکانِ ایشان مزاحمت و مضایقت است، تا یکی برنخیزد دیگری به جای او نتواند نشست. درین آب، باد را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ آب؛ زیرا که اجتماع ایشان در یك مکان هم محال است به دلیل آنکه هم‌اکنون در استحالت اجتماع آب و خاك یاد کردیم. درین باد، آتش را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ باد، و برهانش همانست که گفته آمد. و درین آتش جانِ ترا مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان آتش. و در میان جان تو حق عزَّ وجلَّ را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ جان. و فوقِ مکانِ حق هیچ مکانِ دیگر نیست و نتواند بود. در مکانِ خاك نه آب است نه باد، نه آتش، نه جان، نه خدای. [19 b] در مکانِ آب نه خاك است نه باد، نه آتش، نه جان، نه خدای. در مکانِ باد نه خاك است نه آب،

نه آتش، نه جان، نه خدای. در مکان آتش نه خاك است نه آب، نه باد، نه جان، نه خدای. در مکان جان نه خاك است نه آب، نه باد، نه آتش، نه خدای. در مکانِ خدای نه خاك است نه آب، نه باد، نه آتش، نه جان.

۵۹ـ با همه بی‌همه[۹۲]، بی‌همه با همه، از همه دور، به همه نزدیك. ای در میانِ دل و جان و از دل و جان پنهان، وی نورِ دیدگان و دیده از تو بی‌نشان، ای حاصل دل و دل از تو بی‌حاصل، ای نزدیك نه متّصل، و دور نه منفصل. همه جای هستی و نمی‌دانم که کجات جویم. هرچه هست، نشانِ تُست، و نمی‌دانم که از کجا نشانَت جویم.

۶۰ـ فریاد از نزدیکی تو و دوری بنده، فریاد فریاد از حاضری تو و غائبی بنده، فریاد فریاد از جمال بکمالِ تو و نابینائی بنده، فریادفریاد که هزار جانم[۹۳] فدای تو باد، فریاد!

۶۱ـ اگر سائلی سؤال کند و گوید که: این مکان که اثبات کردی، در ازل بود یا نه؟ اگر گوئی که بود، لازم آید که قدیم باشد [20 a] و با حق‌تعالی قدیمی دیگر اثبات کردن کفر بُوَد. و اگر گوئی که نبود، هرآینه مخلوق باشد و حلول قدیم در مخلوق و مُحْدَث مُحال است. معلوم شد[۹۴] که اثبات مکان متعذّر است. الجواب و باللّه التوفیق: گوئیم لعمری، حلول بر ذات و صفات قدیم جلَّ جلاله روا نیست، نه هیچ مخلوق به ذات او فرو آید و نه ذات او به هیچ مخلوق فرو آید. و ما کینونت حق‌تعالی درین مکان نه بطریقِ حلول می‌گوئیم حاشا و کلّا بل‌که به همان طریق می‌گوئیم که کَیْنُونَت روح با قالب؛ چه روح با همه ذرّه‌های قالب محیط است و هیچ ذرّه‌ای از قالب از او خالی نیست و با هر ذرّه [ای] بحقیقت موجود است بازانکه حلول بر او روا نیست؛ زیرا که حلول[۹۵] و انتقال از عوارض اجسام است و هیچّیز از عوارض اجسام بر روح جائز نیست. پس همچنانکه روح با همه ذرّه‌های قالب بحقیقت موجود است بی‌حلول در مکانی که لایق لطافت روح است. ذاتِ مقدّسِ ربّ‌العزَّة با همه ذرّه‌های آفرینش بحقیقت موجود است ـ بی‌حلول و اتّصال، و بی‌مماسه و بی‌محاذات ـ در مکانی، که لایق قدس و نزاهت [20 b] و پاکی و رفعتِ او باشد. هم‌چنانکه پیش ازین بیان کردیم.

۶۲ـ و اگر سائلی سؤال کند و گوید: بدین دلیل قطعی روشن گشت که در هفت طبق آسمان و زمین[۹۶]، بل‌که در کلِّ آفرینش هیچ ذرّه‌ای[۹۷] از ذات مقدّس

او خالی نیست بازانکه حلول و اتّصال بر او روا نیست، ولیکن اندرون ما ازین معنی باز می‌جَهَد به سبب آنکه ازین، لازم می‌آید که حق‌تعالی بذات در موضعِ قَذر هم باشد چون حشوش و مزابل و غیرِ آن[۹۸]، و این سخت شنیع و مُنکَر است. الجواب: این سؤال را سه جواب بگویم:

۶۳ـ جوابِ اوّل: گویم ادبِ نگاه‌داشتِ سنَّت، سنَّتِ اهل طریقت است[۹۹]. و چون سخن در ذات و صفات حق‌تعالی رود، ادب نگاه داشتن و سخن به حرمت گفتن فرضِ عین باشد. و از بهرِ این خُرده[۱۰۰] نشاید گفت که: ای آفرینندهٔ خوك و خرس، و ای پرورندهٔ مار و کژدم، و ای پدیدآرندهٔ خار و خسك[۱۰۱]، و آنچه بدین ماند؛ اگرچه این چیزها جز او کس نتواند آفرید. نبینی که ابراهیمِ خلیل ـ صلوات‌الرحمن علیه ـ گفت، قوله تعالی: «و اذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِین» <۸۰/۲۶> گفت: چون بیمار شوم او شفا دهد، و نگفت چون او بیمارم کند؛ چه بیماری که زشت‌ومکروه است. [21 a] اضافت با خود کرد و شفا که خوش و خوب است، حوالت با حق‌تعالی کرد؛ اگر چه بیماری کس نتواند جز حق‌تعالی. قال‌اللّه تعالی: «مٰا اَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ‌اللهِ وَ مٰا اَصابَكَ مِنْ سیّئَةٍ فمن نفسك». <۷۹/۴> تعلیم این ادب است از بهرِ تنزیه ساحتِ صمدیّت را از غبار بدیها و مکاره[۱۰۲]. در مسألهٔ ما هم‌چنین باید دانست.

۶۴ـ جواب دوم: اتّفاق همهٔ اسلام است که همه انواع نجاسات و قاذورات را حق‌تعالی می‌آفریند[۱۰۳]، و جمله ارواث و انجاس را نگاه می‌دارد؛ چه بی‌حفظ او در قالب محال است، این همه می‌کند و از آن هیچ نقصی و عیبی به ذات مقدّس و صفات پاك او نمی‌رسد. پس چرا روا نباشد که خود بازان بُوَد[۱۰۴] و از آن هیچ نقصی و عیبی به ساحتِ قدس جلال الوهیّت او راه نبرد بازانکه معلوم است که فعل بی‌فاعل و صفت بی‌موصوف هرگز نتواند بود[۱۰۵].

۶۵ـ جواب سیم و تحقیق اینست که گوئیم: ذات حق‌تعالی و مکان او را از اجرام پاك هم‌چنان منزّه است که از اجرام پلید. و بُعد معنوی [21 b] که میان مکان حق‌تعالی و امکنه مخلوقات است هزار چندان است که از بالای عرش تا به تحت‌الثری، بل‌که تقدیراً اگر کسی را هزاران سال عمر مانده[۱۰۶] و در هر نَفَسی ازین عمر، هزاران هزار گام بردارد هر گامی هزاران هزار چندان[۱۰۷]، که از عرش تا به ثری از مکان جسمانیّات، بل‌که از مکان روحانیّات به مکان حق‌تعالی نتواند

رسید که[۱۰۸] رسیدن بدان، خود محال است ابدالآباد.

۶۶ـ و چون بُعدِ معنوی بدین صفت باشد، قُربِ صوری چه زیان دارد؟ و این را دو مثال بگوئیم از بهرِ تقریب به افهام عوام: مثالِ اوَّل نورِ آفتاب، که بر پاك و پلید و بر بویا و گَنْدَه یکسان می‌تابد و در هر یکی آنچه[۱۰۹] خاصیّت اوست می‌افزاید و نه او را از بوی خوشِ مشك و عنبر و پاکی هیچ افزونی هست و نه از گندِ مُردار و پلیدیها هیچ نقصانی و عیبی هست.

۶۷ـ مثال دوم روح[۱۱۰]، که متصرّف است در همه اجزای قالب، موجود است با همه ذرّه‌های قالب [22 a] و زندگی همه بدو است و از اوست. و از قالب هیچ خللی و نقصانی به نزاهت و پاکی روح راه نیابد، بل‌که اگر روح هزاران سال با قالب پلید صحبت دارد، هم‌چنان پاك و مطهّر باشد که پیش از تعلّق به قالب بود بی‌هیچ تفاوت[۱۱۱].

۶۸ـ دوستا! من می‌خواهم که رَوْح قُربِ من به مشام رُوح تو رسد تو هر ساعت دوری را بهانه می‌جوئی. بهانه‌جویان دوری بسیار جویند و هرّوز[۱۱۲] از من دورتراند، تو نزدیکی مرا بهانه‌جوی، تا هردم به من نزدیك‌تر باشی. پادشاهی و کامرانی تو از من است، خود را به خیال فاسد و وهمِ خطا و تسویلِ بی‌خبران و وسوسهٔ دیوبُردگان از من دور مپندار، تا از دولت قُربِ من محروم نشوی و از قبول و نواختِ من برهنه نمانی. قربِ من به اقرار و انکارِ تو و دیدن و نادیدنِ تو بنگردد. من قریب‌ام اگر تو خواهی و اگر نه، من با توام اگر تو بینی و اگر نه، از اقرار و انکار تو مرا زیادت و نقصان نباشد. مقصود فتوح تو است [22 b] و غرض روح تو.

۶۹ـ اگر سائلی سؤال کند که: چون مکان اینست که تو بیان کردی، «الرَّحمنُ علی‌العرشِ استویٰ» <۲۰/۵> چیست؟ الجواب، گوئیم: نمودار پادشاهی پادشاهانِ صورت، نمودار پادشاهی پادشاهِ پادشاهان است[۱۱۳] جلَّ جلاله. و پادشاهان صورت را دو جای باشد: یکی سرای حرم، و دیدن پادشاه در آنجا مخصوص باشد به محرمان پادشاه و خاصگیان او. و دیگر بارگاه عام که رعیت، آنجا بار دهند و مظلومان، داد آنجا طلبند، و حاجتمندان حاجتها آنجا عرض دارند و خدمتکاران وظیفهٔ خدمت آنجا گزارند و مشتاقانِ دیدارِ پادشاه آنجا به مقصود رسند و نواختگان، آنجا خلعت بخشند و مجرمان، آنجا سیاست

فرمایند. و علی‌الجمله مصالح مملکت و تربیت مناظم دولت در سرای بار باشد[۱۱۴] نه در سرای خاص.

۷۰ـ چون این معلوم شد، بدان که همه ذرّه‌های آفـرینش، سرای مالك الملوك است جلَّ جلاله، جز محرمان راز را و خاصگیان حضرت را درین جایگاه به پادشاه تعالی رسیدن نتواند بود و جز خواص انبیا و اولیا، او را در آن ذرّات [23 a] آفرینش نتوانند دیدن. باز عرش مجید بارگاه عام است محتاجان، حاجت، آنجا بردارند و ملایك در وقایع بدانجا رجوع کنند و اعمال بندگان آنجا عرض دهند و مشتاقان، دیدار آنجا یابند و خلعتِ مقبولان از آنجا فرستند و شقاوتِ مردودان از آنجا رقم زنند. و علی‌الجمله هرچه در مملکت رَوَد از خیر و شرّ و نفع و ضرّ، حوالتگاه آن بارگاه عرش است و عرش را حوالتگاه این وقایع ساختن، محضِ راحت و عین رحمت بود تا سرگشتگان از تیه حیرت برهند و در سوانحِ وقایع و حاجات قصدِ او کنند. و ازیـن سبـب گفـت: «الرّحمـنُ علی‌العـرش استویٰ» <۲۰/۵> و نگفت «اللّه علی‌العرش استوی»[۱۱۵].

۷۱ـ و لفظ «استوا» بدوام ظهور است بی‌احتجاب. و مَثَل استوای حق‌تعالی بر عرش چنان دان که[۱۱۶] استوای آفتاب، که در نیم‌روز و غیر نیم‌روز یکسان است ولیکن محتاجان نور بهرهٔ تمامتر از نورِ او در وقتِ استوا می‌یابند. هم‌چنین ذات و صفات حق‌تعالی و تقدّس پیش از استوا بر عرش و پس از استوا[۱۱۷] در قدس [23 b] و نزاهت و جلال و کمال یکسان بود و به استوا هیچ تغیّر بدو راه نیافت الاّ انه که نصیبهٔ محتاجان از جود و از وجودِ او بعد از استوا تمام شد. و استوا را مثالِ روشنتر ازین نتواند بود و ورای این جز ذوق و مشاهدت نیست.

لَقَـدْ أسْمَعْـتْ لو ناديـتُ حياً
وليـكن لاحيـاة لمـن انادی[۱۱۸]

فَصْل،

فی الزَّمان و معرفة كُنْ فَيَكُون

۷۲ـ قوله تعالی: «وَ مٰا أمْرُنا الاّ وَاحِدَةٌ كلمحٍ بالْبَصَر.» <۵۰/۵۴> و قوله تعالی: «انّماٰ قولُنا لشیء اذا اَرَدناهُ أنْ نَقُولَ له كُنْ فَيَكُونُ». <۴۰/۱۶>

۷۳ـ سؤال: اعتقاد اهل سنَّت و جماعت آنست كه اللّه تعالی مرید است به ارادتِ[۱] قدیم ازلی متعلّق‌به ارادت نامتناهی، و ارادتِ قدیم جز موجبه نتواند بود. و موجبه آن باشد كه حصول همه مرادات بدو مقرون بُوَد بی‌درنگ. و معلوم است كه هیچ‌چیز از مرادات، ازلی نیست؛ چه تعلُّق‌ارادت به چیزی، حدوثِ آن چیز اقتضا كند؛ زیرا كه تعلُّق‌ارادت به قدیم مُحال است. پس مرادات كه تا ابدالآباد [24a] در وجود خواهد آمد متعلّق ارادات موجبه، كه در ازل‌الازال بُود، چون تواند بود؟ و نیز از موجودات چیزی هست كه به شش هزار سال موجود گشت و آن آسمان و زمین است‌كه «فی ستّةِ ایّامٍ* وَ انَّ یوماً عندَ ربّكَ كالفِ سَنَةٍ ممّا تَعُدّونَ». <۵۴/۷* ۴۷/۲۲> و چیزی هست كه به چهل‌هزار سال موجود گشت و آن آدم بود ـ صلعم ـ «خمَّرت طینة آدم بیدهِ أربعین صباحاً». پس كُنْ فَيَكُون كه به چهل‌هزار سال فرادید آید[۲]، چگونه دانیم؟

۷۴ـ الجواب و باللّه التَّوفیق. گوئیم: ارادت موجبه حصولِ ارادات اقتضا كند چنانكه گفتیم، الا انه كه چهار چیز دیگر بباید تا حصول مراد با نفاذ ارادت كامل باشد. و اگر یكی ازین هر چهار نباشد نفاذِ ارادت ناقص باشد و نقصانِ نفاذِ ارادت از نقصانِ ارادت باشد، و تقدّست الصّفة القدیمة الأزلیّة عن وصمة النُّقصان وسمة الحدثان. یعنی صفت قدیم حق‌تعالی‌از نقصان پاك است. اوَّل آنكه مراد بر وفق‌ارادت باشد نه كم و نه بیش. دوم آنكه آن وقت پدید آید كه مرید

خواهد نه پس و نه پیش. [24 b] سیم آنجا پدید آید که مرید خواهد نه جای دیگر. چهارم آنکه بدان مدّت پدید آید که او خواهد نه کم و نه بیش. تقدیراً با آدم ـ صلعم ـ گفت: بباش بر فلان شکل به فلان وقت در میان مکّه و طایف، به چهل‌هزار سال. لاجرم چنانکه خواست به چندانکه خواست در آن وقت که خواست، ببُوْد. و اگر تقدیراً در يك طرفة‌العین در وجود آمدی بر خلافِ امرِ «کُنْ فَیَکُون» بودی؛ زیرا که اقتضای امرِ کُنْ فَیَکُون آن بود که به چهل‌هزار سال موجود شود نه کم و نه بیش. پس معلوم شد که حق‌تعالی به ارادتِ موجبه هرچه می‌آفریند[۳] به امرِکُنْ فَیَکُون می‌آفریند. و اختلافِ ازمنهٔ مرادات هم از اقتضای ارادات و امرکُنْ فَیَکُون است نه در تناقض قدم و ایجاد[۴] ارادت، و نه در تنافیِ[۵] امرِکُنْ فَیَکُون؛ آری جانا[۶].

۷۵ـ بدان ای طالبِ حقایقِ اشیاء و ای حریص بر معرفت غوامض اسرار، که این جواب اگرچه شافی و کافی و روشن و مبرهن است أمّا دُرّ قعرِ بحرِ معرفت است بل‌که از اخسّ مهره‌های سواحل دریای بی‌منتها است، و شناختِ حقیقتِ کُنْ فیکُون ورای این است [25 a] و حجّت[۷] این دعوی آنست که حق‌تعالی می‌گوید: «وَ ما أمْرُنا الاّ واحِدةٌ کلمح بالبَصَر» <۵۰/۵۴> کار من یکی است و آن چشم‌زدنی است نه بیش و نه کم. و جای دیگر می‌فرماید: «و ما أمرُ السّاعةِ الاّ کلمح البصرِ أو هُوَ أقربُ[۸]» <۷۷/۱۶> أیّ بَلْ هُوَ اقرب. یعنی کار روزِ قیامت کم از يك چشم‌زخم است[۹]. و معلوم است که درازای روز قیامت پنجاه‌هزار سال است: «فی یَوْمٍ کانَ مقدارُهُ خَمْسینَ ألْفَ سَنَةٍ».ـ <۴/۷۰> پس بدانستیم که[۱۰] این پنجاه‌هزار سال به نزدیكِ خدای کم از يك چشم زخم است[۱۱]. و شناختن و دانستن این سرّی شگرف است، جز به معرفت تفاصیل ازمنه نتواند بود. و شناختن این غامض و باریك است و اثبات آن بطریق اقامت حجج و براهین متعذّر است؛ زیرا که چیزها است در شناختن آن، که جز به مشاهدات بصایر نتوان دید و نتوان دانست، اما اگر به ایمان و تسلیم قبول توانی کرد به آخر سخت روشن شود که جز چنان نیست که طریقت بیان کرد. انْشاءالله تعالی.

۷۶ـ آمدیم به بیان زمان. بدان[۱۲] ـ بارك‌الله علیك ـ که زمان سه نوع است: زمانِ جسمانیّات، و زمان روحانیات، و زمان حق‌تعالی.

۷۷ـ أمّا نوعِ اوّل بر دو مرتبه است: اوّل زمان جسمانیات کثیف، و آن زمان

از حرکت افلاك خیزد. [25 b] چنانکه پار و امسال و دی و امروز و فردا. و درازی و کوتاهی(۱۳) این زمان معلوم است، سالی دراز است و ماهی کوتاه است، و ماهی به نسبت دراز است و روزی کوتاه. و روزی به نسبت دراز است و ساعتی کوتاه. و ازین زمان هم ماضی و هم مستقبل و هم حال است. دی ماضی است و فردا مستقبل، و این زمان که در آنی، حال. و درین زمان مضایقت و مزاحمت و مناقضت است(۱۴). تا دی نرفت امروز نتوانست آمد، و تا امروز نرود، فردا نتواند آمد. و اجتماع ایشان در یك زمان محال است.

۷۸ـ مرتبهٔ دوم زمانِ جسمانیّاتِ لطیف است و آن زمان پریان است. و هرچه در آن زمان جسمانیّاتِ کثیف دراز است درین زمان کوتاه است. و هر که درین زمان کاری کند به روزی چندان کار بتوان کرد که به ماهی، بل‌که به سالی در زمان جسمانیّات کثیف نتواند کرد. چنانکه شنیده‌ای(۱۵) از سرعت کار شیاطین و جن. و فرزندان ایشان(۱۶) به روزی چندان ببالند که فرزند آدمیان به ده سال ببالند به سبب آنکه بالیدن در زمانی است [26 a] و کوتاهی آن دراز است. و این زمان را نیز ماضی و مستقبل است و هم حال، لیکن لایق این زمان. دی و فردا که ماضی و مستقبل آدمیان است جنّیان را حال است و ایشان در آن تصرّف نتوانند کردن، و ماضی و مستقبل حال ایشان است که پار و امسال آدمیان است. و این معنی تقریب است نه تحدید. و بدین، حجّت اقامت نتوانند کرد أمّا اربابِ بصایر را درین شکی نیست.

۷۹ـ أمّا نوع دوم زمانِ ارواح روحانیّات است و این زمان را اقسام(۱۷) بسیار است و غرض ما از یك قسم می‌آید بر آن اقتصار کنیم و آن زمان ملایکه است علیهم‌السّلام.

۸۰ـ بدان که هرچه در زمانِ جنّیان دراز است در زمانِ ملایکه کوتاه است و اندك. و هزار سال درین زمان یك نَفَس باشد. و هر که درین زمان کار کند هزار ساله کار به یك نَفَس بتواند کردن. و درین زمان مضایقت و مزاحمت نیست، هزاران سال گذشته با هزاران سالِ ناآمده درین زمان جمع تواند بود. و ماضی این زمان جز ازل نیست و مستقبل این زمان جز ابد نیست و آن زمان با ازل و ابد محیط نیست [26 b] و نتواند بود؛ زیرا که این متناهی است و متناهی به نامتناهی محیط نشود.

۸۱ـ ورای این همه، زمانِ حق‌تعالی فهم کن که آن را نه ماضی است[۱۸] و نه مستقبل. محیط به ازل و ابد، بلکه ازل و ابد در آن یك نقطه است[۱۹]. ازلِ آن ابد، و ابدِ آن ازل، بل‌که آن را نه ازل است و نه ابد. اگر به درازی این زمان نگاه کنی کم از یك طرفة‌العین نماید و اگر در کوتاهیِ آن اندیشی[۲۰]، ازل و ابد در آن کم از یك لمحه یابی. و این زمان را گذشتن و آمدن نیست و تحدُّد و تعدُّد و تبعُّض را بدو راه نیست. و هم‌چنان که مکان حق‌تعالی یکیست نامتعدّد، با زانکه یکیست که تعدُّد نپذیرد، هیچ ذرّه[ای] از ذرّه‌های آفرینش از او دور نیست، بل‌که با هر ذرّه چنان است که گوئی در همه مملکت جز آن یك ذرّه نیست[۲۱].

۸۲ـ و این زمان نیز یکیست که تعدُّد نپذیرد با زانکه[۲۲] هیچ لحظه از ازل بی‌اوَّل یا ابد بی‌آخِر، تقدیر نتوان کرد، که نه این زمان را بازان لحظه چنان بینی که نه قبلِ او توان گفت و نه بعدِ او؛ گوئی که زمان خود جز آن لحظه نیست و حق‌تعالی درین یك زمان نامتعدِّد، که تعدُّد و تجزّی [27 a] نپذیرد و نه هیچ متعدِّد و متجزّی در او گنجد. حق‌تعالی قادر است به یك قدرت نامتعدِّد بر همه مقدورات نامتناهی، و عالم است به یك علم نامتعدّد به همه معلومات نامتناهی، و مرید است به یك ارادتِ نامتعدّد همه مرادات نامتناهی را، و بینا است به یك بینائی نامتعدّد همه دیده‌های نامتناهی را، و شنوا است به یك شنوائی نامتعدّد همه مسموعات نامتناهی را، و متکلّم است به یك گفت نامتعدّد همه[۲۳] سخنهای نامتناهی را.

۸۳ـ اهل بدعت چون از نور ظهور این سرّ محجوب گشتند منکر قدم قرآن شدند، گفتند: آنگاه که موسی نبود و کوه طور نبود، حق‌تعالی با او چون می‌گفت: «فَاَخلع نعلیكَ انّك بالوادِ المقدّسِ طویً». <۱۲/۲۰> بازآنکه سخن با معدوم گفتن سَفَه بُوَد، بیچارگان جز مکانِ گاو و خر نشناخته بودند و ندانسته، و به ازمنهٔ روحانیّات هرگز سفر نکرده بودند. شبهتی بدین رکیکی و حالی بدین باطلی راهِ ایمانِ ایشان[۲۴] بزد، و اگر هیچ از مضیق زمان اجسام و تنگنای عالم صورت به مقدار یك نَفَس بازرسته بودندی [27 b] و جانِ ایشان مطالعهٔ ازمنهٔ روحانیات کرده، بدانستندی زمانی را که آن را ماضی و مستقبل نباشد و تعدُّد و تحدُّد نپذیرد و ازل و ابد یك نقطهٔ او باشد، موسیِ معدوم در آنجا چگونه موجود باشد و با او چگونه سخن گوید؟!

۸۴ـ سؤال: این سخن به سخن تذکیر ماند و طالبانِ حقایق را از چنین

سخن شفای دل حاصل نیاید، لابدّ حجّتی(۲۵) باید تا دستاویزِ دل شود.

۸۵ـ جواب گوئیم: هرچه از راه مکاشفات قلبی و مشاهدات سرّی و معاینات روحی معلوم گردد اقامت حجّت جز اهلِ ذوق را متعذّر نباشد ولیکن حالتی از احوال سیِّد عالم ـ صلعم ـ حکایت کنم که طالبِ منصف را متمسّك باشد، و آن آنست که سیِّد عالم ـ صلعم ـ در قصهٔ معراج گفته است: «رأیت یونس فی بطن الحوت». یعنی: یونس را در شکم ماهی دیدم. و در صحاح است در قصهٔ معراج که گفت: «رأیت عبدالرّحمن بن عوفٍ یدخل الجنّة حَبْواً». یعنی: عبدالرحمن را دیدم ـ رضع ـ خیزان خیزان در بهشت شد. پس او را گفتم: [28 a] چرا دیر آمدی؟ گفت: یا رسول‌اللّه نتوانستم به تو رسیدن تا سختیها(۲۶) به من رسید که کودکان را پیر گرداند(۲۷)، و چنین پنداشتم که ترا نخواهم دیدن. اکنون معلوم شد که یونس را ـ صلعم ـ در آن حال که در شکم ماهی بود، بدید، با زانکه آن حالت به دو، سه هزار سال پیش از او بوده است. و عبدالرحمنِ عوف را در حالتی که بعد از چندین سال بخواهد بودن، بدید و با او سخن گفت در آن حالت. [و این] جز درین زمان نتواند بود(۲۸) که هزاران سال گذشته با هزاران سالِ ناآمده(۲۹) در یك حالت باشد تا ماجرای احوالِ گذشته و ناآمده به قدرت تواند بود(۳۰). پس چون روا باشد که سیِّد عالم ـ صلعم ـ با عبدالرحمن سخنی گوید(۳۱) که بعد از پنجاه هزار سال خواهد بود و مکالمت حقیقی نه مجازی، و آن حالت از راه صورت موجود نه، چرا روا نباشد که پادشاهِ عالم در ازل آزال با موسی ـ صلعم ـ در حالت بودنِ او بر کوه طور سخن گوید و او را ببیند و وجودِ او از راه صورت در زمان فلکی نه. و امثال این وقایعِ سَیِّدِ عالم ـ صلعم ـ [28 b] بسیار است و زیركِ منصف را این قدر کفایت است.

۸۶ـ و اگر معتزلی گوید که: معراج سیِّد عالم ـ صلعم ـ در خواب بوده است نه در بیداری؛ و آن مکاشفات به دیدهٔ سِرّ بوده است نه به دیدهٔ سَر، گوئیم: اوّلاً اعتقادِ اهلِ سنّت و جماعت آنست که معراج رسول ـ صلعم ـ در بیداری بوده است به قالب، نه به خاطر. و بدین حجّتهاست(۳۲) نقلی که این مختصر، موضع ذکر آن نیست. و اگر نیز تسلیم کنیم که معراج به خواب بوده است غرض از اثبات زمان روحانیات حاصل است(۳۳)؛ چه در خواب گذشته و ناآمده جز در زمان ارواح روحانیات نتوان دیدن که گذشته و ناآمده نقدِ وقت باشد.

۸۷ـ و بدان که عامّهٔ خلق را مطالعهٔ آن زمان هم دست دهد، ولیکن در خواب. و در عقب این در تقریر آن معنی اشارت کنیم که انبیا و خواص اولیا را دست دهد[۳۴] در بیداری، ولیکن به خاطر. و مهتر و بهتر موجودات ـ صلعم ـ را دست داد هم به سرّ، هم به قالب.

۸۸ـ سؤال بر اصل سخن چون همه موجودات که بود و هست و خواهد بود [29 a] درین زمان بیان کردی و اُمّ الکتاب لَقَبَش نهادی موجود باشد. و این زمان در ازل بی‌اوَّل موجود باشد بل‌که به ابد محیط، چنانکه بیان کردی لازم آید که جمله موجودات در ازل موجود بوده باشند و چون ازلی باشد قدیم باشند. ناچار این عین مذهبِ فلاسفه و دهریان است و برخلافِ قواعدِ عقاید جمله مسلمانان است.

۸۹ـ جواب: این سؤال سخت واقع است و جوابش بغایت غامض و باریك است و اگر زیرکانه بشنوی، فهم کنی[۳۵] انْشاءاللّه تعالی.

۹۰ـ بدان که در آن زمان که نه ازل است و نه ابد، و نه اوَّل است و نه آخر؛ و همه وجود موجودات در ازل از اتحاد و یگانگی آن زمان می‌خیزد که آنچه ازل است همان بعینه اَبَد است و آنچه اوَّل است همان بعینه آخر است. پس آنچه ازلَش می‌دانی و همه ازلیّت عالم از او می‌گیری همان بعینه ابد بینی. و این را بیانی شافی‌تر و شرحی روشن‌تر بنویسیم:

۹۱ـ بدان که این اُمّ‌الکتاب از مضیق زمان که از [29 b] دَوَران فلك خیزد، بیرون است و از ازل و ابد برتر است و آن چاشنی صفتِ علمِ قدیم دارد وجودِ آن در عالمین صورت و ازل و ابد لازم نیاید. مثالش آنست که در قصّهٔ معراج گفتیم که: سیِّد عالم ـ صلعم ـ چون از تنگنای زمان و مکان بیرون شد و از مضیق ازلی و ابدی که مفهوم خَلق است برتر آمد، عبدالرحمنِ عوف را ـ رضع[۳۶] ـ دید و با او سخن گفت، در حالتِ رفتنِ او در بهشت، و آنچه در آن زمان بدید و بگفت؛ لازمِ نیاید[۳۷] که درین زمان موجود باشد بل‌که آن حالت در زمان ما بعد از پنجاه هزار سال در وجود خواهد آمد، و این حالت در شبِ معراج سیِّد عالم ـ صلعم ـ را موجود بود و ما را معدوم. و هم‌چنین کلِّ آفرینش در ازلِ آزال پادشاه تعالی را موجود بود و ما را معدوم. و قدم عالم از آن روی مُحال است که به زمان ما تعلّق دارد نه از آن روی که به علم پادشاه تعالی و زمانِ او تعلُّق دارد.

۹۲ـ بدان که چون روح انسانی قوّت گیرد به انواع تصفیَت و تربیَت[۳۸]، و به متابعتِ صاحب شریعت ـ صلعم بُوَد، تواند کرد که قالب را به‌زمان جسمانیاتِ لطیف کَشَد، نشانش آن باشد که به روزی [30 a] چندان کار تواند کرد که دیگری به سالی نتواند کرد.

۹۳ـ و آنچه شنیدی[۳۹]، صدق است که خضر ـ صلعم ـ کوهی را در باغِ[۴۰] دهقانی دید که به بندگی[۴۱] او مبتلا شده بود به یك روز از بُن بکَنْد و با زمین، هموار کرد و جمله خاكِ آنجا نقل کرد[۴۲]؛ درین مقام بود.

۹۴ـ و هم‌چنین حکایت شیخ ابوالحسن خرقانی ـ رضع ـ که گفت: ما را از ما بستدند و جمله اوراد بر ما برفت، چون ما را با ما دادند هنوز موی ریش ما از وضو تر بود.

۹۵ـ و از یاران ما کس هست که در کم از یك ساعت صد بار همه قرآن را حرف‌ْحرف و آیت‌ْآیت برخواند، و این حال او را بارها افتاده است. و اگر قوّت روح به کمال رسد تواند کردن که قالب را به زمان روحانیات کشد و نشانش آن باشد که به یك ساعت، کارِ صد ساله و هزارساله بکند.

۹۶ـ و قصهٔ معراج سیِّد عالم ـ صلعم ـ درین مقام بود که در یك ساعت در شب، همه تفاصیل مملکت را یکان‌یکان بر او عرض کردند و نودهزار سخن از حق‌تعالی بشنود، و چون بازآمد بسْتَرَش گرم بود. اگر کسی[۴۳] این را انکار کند، باری امکان ندارد که مثلِ این در حالِ خواب بیند و انکار تواند کرد[۴۴]. و امثالِ اینِ همگنان را [30 b] در خواب ممکن است[۴۵]. چنانکه کسی به خواب بیند، که مثلاً[۴۶] به ترکستان رفت و آنجا زن خواست و هزار سال آنجا بماند و هزار فرزندش بیامد. و هزار سال در یك ساعت گذشتن جز درین زمان که یاد کردیم صورت نبندد. و وقوع مثلِ این در حالت بیداری هم رواست چنانکه در حکایت آمده است که یکی از اصحاب جنید ـ رضع ـ به کنار دجله رفت تا غسل کند، جامه بیرون کرد و در میان آب شد و هم در دَمْ به هندوستان رفت و آنجا زن خواست و فرزند آورد و سالهای بسیار آنجا بماند، پس دگرباره خود را برکنار دجله دید[۴۷] و جامهٔ خود دید آنجا نهاده، جامه در پوشید و به خانقاه رفت، اصحاب را دید که نماز را وضو می‌ساختند[۴۸]. و روا باشد که این واقعه قلبی باشد نه قالبی؛ و نیز تواند بود که به قالب بوده باشد که پادشاه جلَّ جلاله بر همه

چیزی قادر است.

۹۷ـ و آنچه در کلمات بزرگان شنیدی که یك نَفَسِ روندگان هزار سال عامّه بیش[۴۹] ارزد، تو این فضیلت از روی عزّت و قیمت فهم کرده‌ای، و آن خود هست؛ لیکن حقیقت آنست که رونده چون درین مقام رسد در یك نَفَس هزار ساله، بل‌که صدهزار ساله طاعت بتواند کرد، این همه ممکن است و واقع است، أمّا هرگز نتواند بود که هیچ آفریده به زمان حق‌تعالی رسد [31 a] یا بر آن مطّلع باشد.

۹۸ـ اُمّ‌الکتاب این زمان است، هرچه ماجرای آزال و آباد است در او موجود و مرقوم است و لوح محفوظ سخت چیزی اندك است از او. [و] اسرافیل علیه‌السّلام بر او مطلع است أمّا بر اُمّ‌الکتاب کسی را اطلاع نیست جز حق را جلّ جلاله. و آنچه در لوح است محو و اثبات پذیرد، «یَمْحُواللّهُ مایشاء» <۳۹/۱۳> اشارت بدان است أمّا آنچه درین زمان است امّ‌الکتاب است، تغییر و تبدیل را بدو راه نیست[۵۰] «مایُبَدِلُ القولُ لدی» <۲۹/۵۰> اشارت بدان است و حق‌تعالی درین زمان نیست أمّا مطّلع است بر این زمان.

۹۹ـ و آن زمان را زمان‌اللّه[۵۱] جز از راه اختصاص و تشریف نگویند[۵۲] چنانکه بیت‌اللّه و روح‌اللّه و غیر آن. چون این نیك فهم کردی و بدانستی بی‌شك و شبهت که حق‌تعالی و تقدّس ازلی است و ابدی، و کلام او قدیم است و ازلی است و ابدی، و سخن او یکی است، تعدُّد نپذیرد، و از ازل بی‌اوَّل تا اَبَدِ بی‌آخر بدان[۵۳] یك سخن متکلّم است بی‌انقطاع؛ و بدانستی که جمله[۵۴] ملکوتیات را به یك امرِ کُنْ فَیکُون ایجاد کرده است و از کُنْ فَیکُون به ازل و ابد محیط است چنانکه هیچ طرفة‌العینی از او دور نیست و از او بیرون نیست؛ و بدانستی که حق‌تعالی قادر است بر همه مقدورات، و به یك علم عالم است به همه معلومات؛ و بدانستی که به یك نظرِ نامتعدّد همه مرئیات[۵۵] را [31 b] از ازل تا اَبَد می‌بیند و به یك شنوائی همه مسموعات را از ازل تا ابد می‌شنود و به یك ارادت همه مرادات از ازل تا ابد می‌خواهد؛ و بدانستی[۵۶] که اوَلِیَّتِ او نه از تقدُّم زمان است بل‌که تقدم زمان از اوَّلیَّت اوست، و آخریّت او نه از تأخُّر زمان است بل‌که تأخُّر زمان از آخریّت اوست، اوَّلیَّت و آخریّت دو صفت قدیم اوست و تناقض و تنافی را به

صفاتِ او راه نیست، هم از آن روی که اوّل است آخر است و هم از آنکه آخر است اوّل است، در ازل آخر است و زمانِ آخریّت ناآمده، در ابد اوّل است و زمانِ اولیّت گذشته.

۱۰۰- آری جانا! اینچه گفته آمد از اسرارِ زمان و مکان، همه قطره‌ایست از دریای بی‌کران؛ و بسا اسرار عزیز که ناگفته آمد، و بسا دُرّ شاهوار که ناسفته بماند(۵۷) به سبب تنگْ‌حوصلگی و بی‌حاصلی تو(۵۸).

شعر

دارم سخن و باز نمی‌یارم کرد   فریاد که فریاد نمی‌یارم کرد

۱۰۱- ای جوانمرد! می‌دانی که این بیان که نوشته آمد، کلیدِ گنج معرفت است که به دستِ تو دادم، بل‌که درِ خزانهٔ اسرارِ بکر است که بر فکرِ تو گشادم، شکرِ حق تعالی بگزار که اسراری که هزاران سال است که تا به حجبِ عزّت محتجب است در روزگارِ تو صحرائی گشت(۶۰) و درّهای گرانمایه که اَند هزار سال است که تا در قعرِ بحرِ غیرت است [32 a] در بازارِ روزگار تو به مَنْ‌یَزیدِ عرض فرستادند، برخوان و بدان، و اگرنه باری به جحود(۶۱) و انکار، کفرانِ این نعمت روا مدار. آن کس(۶۲) که حمّالِ بارِ این امانت است و منبع این اسرار است و مطلع این انوار، اگر خاکِ پای او نباشی، خاك جفا بر روی او هم مپاش. روندگان را از رنجاننده کم نیاید، بکوش که آن رنجاننده تو نباشی؛ چه هرکرا در راه اذی[و] رنج رونده نشانند او را فدای آن رونده کردند، رونده به تحمّل اذی سوی علیینِ می‌رود و موذی(۶۳) به سببِ آنچه [می‌کند] سوی سجیّن می‌غلتد(۶۴).

۱۰۲- ای جوانمرد! اگر هرچه تو ندانی، خود نباشد(۶۵)، مجال علم تنگ باشد و پای هنر لنگ. کمال بر خود وقف مکن و بر طلب زیادتی قدم می‌زن(۶۶) - لتعلم کم خبایاء فی‌الزوایاء - و پیوسته این خبر عزیز بر خود می‌خوان که سیّد عالم می‌فرماید که: «انَّ مِنَ العِلم کهیئة المکنون لایعلمه الاّ العلماء باللّه، فاذا نطقوا به لم ینکر علیهم الاّ أهل الغرّة باللّه». یعنی از جمله(۶۷) علم که آدمیان را داده‌اند علمی است که از افهام عوام پوشیده است، نداند آن علم جز دانایانِ به خدای تعالی. و چون ایشان از آن علم سخن گویند، انکار نکنند بر ایشان جز مغرور به خدای عزَّ وجلَّ(۶۸).

۱۰۳ـ ای دوست! علم همین است که از استادان گیرند پس علم امیرالمؤمنین ـ رضع ـ که از خود چنین خبر می‌دهد: «لوشئت لا وقرت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحة الکتاب.» از که گرفت؟ [32 b] و آنکه[۶۹] سهلِ عبدالله تُستری گفت[۷۰]: «لکلّ آیة من القرآن سبعون ألف فهم فمابقی من فهمنا اکثر» از که توانِ گرفت؟ و آنچه پادشاه جلَّ جلاله میِ‌گوید: «قل لوکانَ البحرُ مداداً لکلماتُ ربّی لنفد البحرُ قبلَ أن تنفد کلماتُ ربّی» <۱۰۹/۱۸> بر چه حمل توان کرد؟ و اگر هرچه علم است مُدّعیان را در آن شرکت می‌باید بود، پس آنچه عبدالله عباس ـ رضع ـ گفت: «لو ذکرت لکم ما أعلم من تفسیر هذه الآیة لرجمتمونی.» و فی روایة: لقلتم انّه کافر، یعنی قوله تعالی: «اللّهُ الَّذی خَلَق سَبْعَ سماواتٍ و من الأرض مثلهنّ» <۱۲/۶۵> چرا صحابه و تابعین با او شریك نبودند[۷۱] و آن علم عزیز و آن معنی مخزون و مکنون که از غایت دقّت غموض به نزدیك افهام صحابه و تابعین کفر نمود، خود از که آموخت؟

۱۰۴ـ ای جوانمرد! انصاف نمی‌دهی، آخر اسرارِ صمدیّت در مسایل سلم و رهن و شفعه و اجارت چگونه محصور گشت و دانستَنَش بر اهلِ آن چگونه[۷۲] مقصور گشت؟ ای عَجَب! علم نحو که به یك هفته بتوان آموخت، نحویان را مسلّم داریم، بل‌که علم کفشگری و جولاهی کفشگران و جولاهان را مسلّم داری[۷۳]، علم راه خدای تعالی روندگان گرم‌رَوْ را ـ که گام بر آرزو و کام[۷۴] می‌نهند و در قمع عوارض به حضرتِ عزّت روزگار جوانی و کامرانی درمی‌بازند تا در لطایف قبول و اقبال حضرت ذوالجلال پرورده شوند [33 a] و عبارت از روزگار همایون ایشان این باشد[۷۵]:

بسته از جدّ و جهد و عشق و طلب　　بر گریبانِ روز دامنِ شب

ـ چرا مسلّم نداری؟!

۱۰۵ـ پادشاه تعالی همگنان را راه روشن کرامت کناد[۷۶] و از آفات نفسانی و نزاعات شیطانی نگه داراد[۷۷] بلطفه وسعة رحمته، و آخر دعوانا ان الحمد لِلهِ ربّ‌العالمین و صلّی اللّه علی محمّد و آله أجمعین[۷۸]. [33 b]

۲

پاسخ به چند پرسش

بسم‌اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم

الحمد لِلهِ ربّ‌العالمین و الصلاة علی محمّدٍ و آلهِ و صحبهِ أجمعین.

۱ـ بدان که این ضعیفِ لَهیفِ اسیف، بندهٔ خدا و محبِّ رسول و اهلِ بیت رسول ـ علیهم أفضل الصّلوات و التحیّات ـ چون به حضرتِ با نضرتِ شیخ المشایخ قطب‌العالم، زین‌الملّة والدّین، حجّةالاسلام والمسلمین، وارث علوم‌الأنبیاء والمرسلین، المخصوص بعنایة ربّ‌العالمین، **عبدالسَّلام کاموئی** ـ قدّس‌الله روحه‌العزیز ـ پیوست، جمعی یارانِ صادق استدعا کردند کتاب **عوارف** ـ که از جملهٔ مصنَّفات شیخ عالم، مقتدای امم، کشّافِ مشکلات و مظهرِ اسرارِ آیاتِ بیّنات، شهاب‌الملّة و الحقّ والدّین، عمادالاسلام و المسلمین **عمربن محمّدبن عبدالله السُهروردی** قدّس‌الله روحه‌العزیز [است] ـ با پارسی کن؛ میسّر شد، جمعی یاران از آن کتاب فایده گرفتند. در راه مکّه و مدینه، شیخ بزرگوار و قطب نامدار، شیخ **تاج‌الدّین اُشْنُهی** ـ قَدَّسَ‌اللّهُ رُوحَه ـ سؤالی چند، یاران و دوستان و همصحبتان از وی کرده بودند، به تازی جواب آن گفته، یارانِ یك‌دل و دوستانِ عزیز ازین ضعیف التماس کردند که آن نیز با پارسی کن، آن نیز میسّر شد بحمدالله و منّه.

* * *

مبدأ سؤال اینست:

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

۲ـ توقع به خدمت شیخ عالم و قطب محقّقان و عمّان معان چنانست که

این مسایل جوابی شافی [1 a] و بیانی کافی بفرماید و ذیل عفو بر این تجاسر و دلیری پوشاند.

۳ـ أمّا سؤال اوّل آنست که حدِّ نَفْس چیست، و حقیقت و ماهیّت آن چگونه است؟ چه در الفاظ که نفس می‌گویند، بدان، معانی مختلف می‌خواهند. و در قرآن و احادیث ذکر نفس چند جای مختلف آمده است و هر جای به معنی دیگر است. وقتی نفس می‌گویند و مراد ذاتِ چیزی باشد، و گویند: نفسِ آن چیز، یعنی ذات آن چیز. وقتی به نفس، خون خواهند، گویند: فلان حیوان نفس روان است، یعنی خون روان است. و در حدیث آمده است که: «أعدی عدوّك نَفْسك الّتی بین جَنْبیك». یعنی: دشمن‌ترینِ دشمنانِ تو نفس تو است که در میانِ پهلوی تست. و یکی از بزرگانِ دین گفته است که: نفس عبارت از داعیهٔ شرّ است که در باطن انسان ظاهر می‌شود، به دلیل آنکه حق‌تعالی می‌فرماید: «انَّ النَّفْس لأمّارة بالسّوء». <۵۲/۱۲> [پس آن را] می‌خواند و جائی وصفِ او به اطمینان می‌کند: «ایتها النَّفس المطمئنّة ارجعی الی ربّك». <۲۷/۸۹> و در حدیث مشهور است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ ربَّه». پس چیزی که او را این همه صفات باشد، معرفتِ او مهمترینِ مهمّات باشد که او سبب معرفت حق‌تعالی است و از معرفت حق‌تعالی ناچار است.

۴ـ سؤال دوم آنست(۱) که: چون بیان کردی که حدِّنفس چیست، و حقیقتِ [1b] آن چه خواهد بود، بفرمای که حدِّ دل چیست؟ این گوشتْپارهٔ صنوبری است که در پهلوی چپ است یا چیزی دیگر؟ اگر این گوشتْپاره است پس جملهٔ آدمیان صاحبِ دل باشند، بل‌که جملهٔ حیوانات صاحب و اهلِ دل(۲) باشند که همه درین گوشتْپاره شریك‌اند. و اگر چیزی دیگر است، چونست که سیِّد عالم ـ صلعم ـ می‌فرماید که: «در تنِ آدمی گوشتْپاره‌ای است که چون او(۳) باصلاح باشد همهٔ تن باصلاح باشد و چون او(۴) با فساد باشد همهٔ تن با فساد باشد، و این گوشتْپاره دل است».

۵ـ سؤال سوم: حدِّ سرّ چیست، و حقیقتِ آن چیست؟

۶ـ سؤال چهارم: بعضی مشایخ اختلاف کرده‌اند در نفس و دل و روح؛ بعضی گفته‌اند: همه یکی است و اختلاف نامها بحسب مقام و احوال است. و بعضی گفته‌اند: هر یکی را حقیقتی، و هر یك دیگر است؛ شیخ درین چه فرماید؟

۷ـ سؤال پنجم: مشایخ سؤال کَرده‌اند رتبتِ سرّ و روح. بعضی گفته‌اند: رتبتِ سرّ بالاست، و بعضی گفته‌اند: رتبت روح بالاست(۵). شیخ دریـن چه فرماید؟ توقّع است که جواب این سؤالات بفرماید.

* * *

الجواب
بسم‌اللّه الرحمن الرحیم

۸ـ بعد از حمدِ خدا و ثنا بر رسول؛ بدان(۶) ای سائل که حریصی بر اقتباس از شمع اسرار، و راغبی در اغتراف در تیّارِ بحارِ انوار، از بهرِ جواهرِ زواهر معرفت در مقعر مشکلات غوص می‌کنی، و از بهرِ ادراك مطالب، سالكِ بادیهٔ ریاضت میِشوی، [2 a] حق‌تعالی ترا به مقصود برساناد و احوال ترا چنان کناد که مطلوبِ تست.

۹ـ بدان که این هر پنج سؤال فرعِ معرفت است. یعنی معرفتِ نفس، اصل است و اینهای(۷) دیگر فرع، و چون معرفتِ اصل حاصل آید معرفت فرع ظاهر گردد. و معرفتِ نفس مسألهٔ دُشْخوار است و شرحِ آن بغایت غامض و باریك. چنانکه مرغ سخن درین هوا بی‌پر و بال بماند، و مَرْکَبِ عبارت درین میدان از جولان بازماند. و این اشکال عجب نیست؛ زیرا که در عالم غیب و شهادت، بعد از معرفتِ حق‌تعالی هیچ معرفت غامض‌تر و مشکل‌تر از معرفتِ نفس نیست و هرآینه چنین باشد که معرفتِ نفس نردبانِ معرفتِ حق است. و نفس است که به قربِ حضرتِ عزّت مکرّم است و به محبّت مخصوص، و به صفاتِ او متّصف، و به اخلاق او متخلّق. و هر که معرفت آن چنانکه حقِّ آنست حاصل کند، اکثر اسرارِ طریقت او را مکشوف شود و پرده‌ها و حجابهای(۸) حقیقت از راهِ وی برخیزد. و ما به توفیق حق‌تعالی قاعده [ای] کلّی بیان کنیم که جامع(۹) صفاتِ نفس و جامع هیئآت او در آن درج باشد [2 b] بر سبیل ایجاز و اختصار. و شاید بُوَد که در اثنای این مقالت عباراتی و اشاراتی ظاهر شود که در حساب نیامده باشد و در هیچ کتاب نخوانده باشی. زنهار زنهار! تا از تقلید سست دور باشی و رجوع با

خوانده و شنوده نکنی که از برکتِ سؤال و جواب محروم مانی و از طرق صواب دور[۱۰] گردی، و باللّه التوفیق.

۱۰ـ الجواب، می‌گوئیم به توفیق حق‌تعالی که نفسِ انسان ذاتِ اوست که به صفت نطق و فهم مخصوص است و به حلیتِ معرفت و علم محلّی؛ و مورد تکلیف و خطاب اوست و محلّ عذاب و ثواب اوست و مقصود از آفرینش عالم و آدم اوست و زبدهٔ عوالم و خلاصهٔ مخلوقات اوست و خلیفهٔ حق در میان خلق اوست. رسالت پیغمبران با اوست و فرو فرستادنِ کتابها بدوست، و کشف حجابها از بهرِ اوست و بهشت آراسته از بهرِ ثواب اوست و دوزخ ساخته از بهرِ عقاب اوست. و ما بدین، نفسِ شریف لطیف می‌خواهیم از آب و خاك آفریده و در قالب کثیف پنهان کرده، چون پنهانی روغن در مغزها، و طعم در دانه‌ها؛ جز آنکه روغن، اجزای او متساوی و متشابه است و نفس، اجزای او متفاوت، و رجحان و نقصانِ او بحسب مرکز اوست. [3a] و ما شرح این بدهیم و دلیل بر این سخن [به] نقل و عقل بیاوریم.

۱۱ـ امّا نقل از نصّ قرآن؛ پنجاه آیت بیش باشد که هیچ تأویل برنتابد. چنانکه: «یا أیّها النّاس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب» <۵/۲۲> خطاب با ناس می‌کند. و پوشیده نیست که مخاطب نه این قالب است، می‌گوید: ما شما را از خاك آفریدم پس معلوم شود که آدمی که خطاب با اوست و فاهِم و عاقل و عالم اوست از خاك او را آفریده‌اند. چنانکه درین دلیل هیچ دانا شك نیاورد. و همچنین فرمود: «خلقکم من تراب خلقنا الانسان من صلصال کالفخار من صلصالٍ من حماء مسنون». <۱۴/۵۵>

۱۲ـ و سیّد عالم ـ صلعم ـ می‌فرماید: «انَّ اللّه خلق آدم من قبضة قبضها من جمیع الأرض». یعنی: حق‌تعالی آدم را از قبضه‌ای آفریده است که از همهٔ زمین قبض کرد.

۱۳ـ و گفت: «یجمع خلق ابن آدم فی بطن أمّه أربعین یوماً، ثمّ نطفة، ثمّ علقة». یعنی: فرزند آدم[۱۱] چهل روز در شکم مادر نطفه باشد پس علقه شود. و امثالِ این احادیث بسیار است و همه نصوصی است ظاهر، و حجّتهای باهر[۱۲]. و هر که حمل این ظواهر بر قالب کند از انصاف دور باشد و از صواب جدا بود و بر جهلِ خود اقرار آورده باشد. [3b]

۱۴ـ أمّا حجّتهای عقلی[۱۳] آنست که اگر حقیقتِ آدمی روح بودی چنانکه بیشترین برآنند، ما پسرِ آدم نبودمانی الاّ از روی صورت و قالب، نه از روی حقیقت؛ زیرا که زعم و گمانِ اهلِ فلسفه آنست که حقیقت روح قابل تجزّی و تبعُض نیست. پس روا نباشد که روحِ روح بنی آدم از روح باشد، پس باید که حقیقت آدم این نَفْس باشد که ما در شرح آنیم که با نطفه جدا می‌شود و با تربیّت مربّیٰ می‌گردد و از کمالی با کمال نقل می‌کند و نفس زیادت می‌شود، و هرچه سمتِ نقصان است از وی جدا می‌شود و قوّت می‌گیرد. و ملك الموت در وقتِ مرگ آن را نزع کند چون عصّار که روغن از مغز بیرون آورد. و روح بیرون آید که او در تن[۱۴] فرو نیامده است و این را شرحی دراز است که این رسالت احتمال آن نکند.

۱۵ـ اگر کسی گوید: چرا نشاید که این ارواح از روح آدم باشد بی‌آنکه در روح آدم تجزّی و تبعُض لازم آید یا نقصانی ظاهر گردد چون چراغی که باز گرفته باشد هزار چراغ از یك چراغ بازگیرند و در آن چراغ هیچ نقصان امکان نباشد؟

۱۶ـ جواب گوئیم که: تو از دقیقه‌ای[۱۵] غافل شده‌ای؛ چه اینچه تو می [گوئی]، از خصایص متوالدات است، و اینکه ما بیان می‌کنیم [4 a] از احکام متوالدات است. و میان آن فرقی تمام باشد چنانچه بر اهلِ نظر خافی نگردد.

فصل

در بیان آنکه نَفْس را جائی امّاره خوانند و جائی لوّامه و جائی مطمئنّه

۱۷ـ بدان که این نفس، چون طینت و سرشتِ او از عالم شهادت است و مقصد و مقصود عالم غیب است او میل به وطنِ اصلی خود کند و رغبت به جنس خود نماید و در شهوات متردّد باشد و در ظلمات مقیّد بود که بدی فرماید و به شرّ گراید و از مقصد و مقصود نفرت یابد درین مقام به زبان[16] قرآن او را امّاره خوانند. چون از فیضِ فضلِ ربّانی به نور ایمان منوَّر گردد و به زینت قرآن مزیَّن شود و آنچه مقصد و مقصود اوست بدان مایل گردد از سرکشی بازایستد و از غلوای طغیان و عصیان خود را بازآورد. اگر از او شرّی صادر شود یا از چیزی غافل مانَد ملامتِ حال خود کند و ندامتش حاصل آید و شهواتْ دشمن گیرد و ازین ظلمات خواهد که بیرون آید او را ازین وارداتِ عزّتی ظاهر گردد، استعدادِ آن بیابد که محلِّ قَسَم حق‌تعالی گردد. اینجا در حقِّ او درست آید که «لا أقسم بالنَّفس اللوّامة». <۲/۷۵> چون ازین مقام ترقّی گیرد [4 b] به مقام رضای[17] «راضیة مرضیّة». <۲۸/۸۹> پس به مقام اطمینان رسد در هر مقامی هرچه حاصل کند و از هر صفتی که او را ظاهر گردد، نامی او را پدید آید که لایق حال و سزای کمال او بود تا بجائی برسد که نود و نُه نام، نامِ او گردد بر مقدارِ صفت و صفای او. اینست بیان نامهای متفاوتِ نَفْس[18].

فصل

۱۸ـ بدان که چون حق‌تعالی این نفس شریف را پدید آورد و او را در زمین، خلیفهٔ خود ساخت و او را برزخی کرد میان دریای عالم غیب و شهادت(۱۹)، بل‌که او را مَلِکی ساخت با تمکّن و وقار، و امیری کرد با جمال و کمال؛ و او را امین عالم صورت و معنی ساخت تا حُکم او در هر دو عالم نافذ باشد و علم او در هر دو عالم متحقّق گردد و خبرِ هر دو عالم بدو رسد و تغایر و تفاوتِ هر دو عالم مشاهده کند، از بهرِ ادراك احوال عالمِ شهادت، پنج حواس بدو داد تا هیچ خبر از احوال این عالم بر او پوشیده نماند. بَصَر را بر صورتها و رنگها موکّل کرد و سمع را بر آوازها و الحان گماشت و شمّ را بر روائح بوییدن و بویها بداشت. و ذوق بر طمعها امیر کرد. و لمس را امیر گردانید بر ملموسات، [5 a] تا هر یك ازین حواس در احوال خود تصرّف می‌کند و تجربت می‌یابند و اخبارِ آن با نَفس می‌دهند تا علم نفس به احوال آن محیط شود و از نفع و ضرّ و خیر و شرّ آگاه گردد و هرچه کمال او در آنست طالبِ آن شود و هرچه نقصانِ او در آن [بُوَد] از آن احتراز نماید و به واسطهٔ معرفت آن احوال ترقّی می‌کند به معرفت خالق جلّ جلاله. و این صنعها دلالت بر صنع صانع ـ عمّ نواله ـ [می‌کند]. پس خواست که نفس را در عالم غیـب نیز استیلائی باشد، بجای حواس خمسه پنج حقیقت بدو داد تا سلطنتِ(۲۰) او در آن عالم ظاهر گردد و مملکتِ او اینجا پیدا شود. و این هر پنج اعوان و انصارِ او باشند و او را احوال(۲۱) آن عالم(۲۲) اعلام می‌کنند و کمال و نقصان آن بدانند. و آن هر پنج حسّ عقل است و روح و دل و سرّ و خفی.

۱۹ـ امّا عقل جوهری بسیط است که مرکزِ او دماغ است و عمل او آنست

که رعایتِ مصالح دنیا و آخرت کند و مطالعهٔ احوال حق‌تعالی نماید به واسطهٔ قوّتها که در دماغ مرکوز است. چون قوّتِ [5 b] متخیّله و ذاکره و حافظه و غیرِ آن. و عملِ او در عالم شهادت آنست که اقامتِ وظایف عبودیت کند. و عقل را در ادراکِ حقیقتِ ربوبیّت هیچ مدخلی نیست. چنانکه جعفر صادق ـ رضـع ـ می‌گوید که: «عقل آلتی است که ما را داده‌اند تا بدان اقامتِ مراسم بندگی کنیم، نه از بهرِ آنکه بدان ادراك حقیقتِ الهیّت کنیم». هرکه آلتِ اقامتِ مراسم عبودیت در ادراكِ حقیقتِ الوهیّت صرف کند از عبودیّت برآید و به ربوبیّت نرسد.

۲۰ـ امّا دل لطیفهٔ غیبی است در تجویفِ اوسطِ از تجاویف، و دل بدان متعلّق است به تن، و منشأ روحِ حیوانی است. و این دل، دلِ نَفْس است و نورِ او در همه تن پراکنده شود چون روح حیوانی، الاّ آنکه روح حیوانی به واسطهٔ عروق باشد و فیضانِ نورِ او بر تن چون فیضان آفتاب باشد بر زوایای خانه از دریچه‌های تنگ(۲۳). و خاصیّت این دل آنست که به حلیت محبّت حضرت عزّت محلّی باشد و به زینت شوق این درگاه مزیّن باشد و سعی او در تحصیلِ مراضی [6 a] حق باشد و محبّتِ حق سبحانه و تعالی بر ماسِوَیٰ‌الله اختیار کند و کارِ او استغراق در ذکرِ حق باشد و او را به هیچ نوع، التفاتی به عالم شهادت نباشد.

۲۱ـ امّا سرّ؛ سرِّ این دل است و نسبتِ او بدین دل، چون نسبتِ آن دل است که متعلّق است به تن. و او قابل روح انسانی است و خاصیّتِ او مناجات و مکاشفات و مشاهدات است. و این همه از پسِ حجاب بود. و اگر، نه چنین بودی؛ مشابه روح بودی. و از اینجاست که بر بعضی مشایخ اشتباه حاصل آمده است که او را بر روح مقدّم داشته‌اند.

۲۲ـ امّا روح انسانی در عالم غیب، جز خفی، هیچیز لطیف‌تر از او نیست و او را تعلُّقی عجب هست به تن، در وقتِ مفارقتْ محتاج نزع نباشد.

۲۳ـ و نزع روح از بهرِ فهمِ عوام گویند که در اعتقادْ سُست باشد. و مثال مفارقت او از تن چنان است که دریچهٔ کوچك، که نورِ آفتاب بدو رسد و خانه از آن روشن شود، در نورِ خانه هیچ حقیقت نیست که نور قایم است به آفتاب، و حقیقت اوست که از او جدا نشود که اگر ناگاهی حجابی بر روی دریچه آید آن نور نمانَد. [6 b] و اگر آن نور از آن خانه بودی، بایستی کهِ همچنان باقـی بودی(۲۴). مثل مفارقت روح مرتن را. و خاصیّت این روح آنست که مشاهده و

معاینهٔ حضرتِ احدیّت کند و میان او و حضرتِ عزّت هیچ حجابی نیست.

۲۴ـ أمّا خفی بغایت لطافت است و نسبتِ او با روح چون نسبت روح با مادون آن، و تعلُّقِ او به روح چون تعلّق سرّ است به دل. و خاصیّتِ او فنا است در حق، و گم یافتنِ ماسِوَی‌اللّه، با وجود حق، و فانی شدن در انوار حق و انوار جلال، نه به معنی اتّحاد، که دعوی اتّحادْ محضِ الحاد باشد؛ و نه به معنی حلول و انفصال ـ تعالی‌اللّه عن ذلك علواً کبیراً ـ بل‌که چون آفتابِ عالمتاب. چون جلالِ حق پرتو اندازد بر عوالم صورت و معنی، این جمله عوالم متلاشـی و مضمحل شود. نبینی که چون(۲۵) خورشید از پسِ تتقِ عزَّت روی نماید، لشکر کواکب را چگونه منهزم کند و بنیاد وجود همه را خراب گرداند، نه آنکه کواکب آفتاب گردد یا آفتاب در ایشان حلول کند یا در آن مندرج شود، بل وجودِ ایشان هم بر آن حال که بود باقی باشد [6 a] ولیکن پرتو آفتاب چنان غالب شده باشد که کواکب را جز تلاشی و فنا هیچ طریق نبُوَد تا به جائی برسد که گویا وجودِ ایشان همه عدم محض شود و فنای صرف گردد. و ذاتِ ایشان همچنان که بود باشد. هم بر این مثال فهم‌کن تلاشی و فنای خلق در جنبِ ظهور نور خالق.

۲۵ـ پس بدان که این مقام نهایتِ سلوك سالکان است و غایت مطمح نظر طالبان، و ورای این مقام هیچ سلوك صورت نبندد؛ زیرا که سلوك فرع وجود است و چون وجود که اصل است فانی گردد فرع چگونه باقی ماند. و از اینجا بعضی مشایخ گفته‌اند که: «[بمنزلت] مقام فنا در توحید، هیچ مقام دیگر نیست». اگر بدین سخن آن خواهند که ما بیان کردیم، سخت فصیح و ملیح است، و اگر آن می‌خواهندکه سالك درین منقطع گردد و او را بعد ازین مَطْمَع و مَطْمَح نماند هیهات، بل‌که ورای این مقام عالمِ بقا و تمکین و جذبات است(۲۶). و مشهور است که «جَذْبَة مِنْ جَذْبات الحقّ تُوازی عَمل الثّقلین». و جذبات حق‌تعالی در حدِّ عَدّ [7 b] نیاید، و هرگز منقطع نگردد. و از اینجا فرمود که خدای تعالی می‌فرماید: «أعدّدت لعبادی الصّالحین مالاعین رأت ولا أذن سمعت ولا خَطَر علی قلب بشرٍ».

فصل

۲۶ـ بدان که نفس چون به غذای اذکار مربّیٰ شود و به صفای اعمال مصفّیٰ گردد و در معراجها خفّت یابد(۲۷)، و به واسطهٔ قطع علایق و دفع عوایق و هجر خلایق لطیف شود و به انواع مجاهدات و امداد مشاهدات متّصف گردد تا به افق روحانیّات رسد، اوّل به مقام عقل ترقّی کند. یعنی به صفات عقل متّصف گردد و به خصایص او مختص گردد و از انوار او اقتباس کند و از تیّار او اغتراف یابد، خود عقل شود. یعنی در او پنهان شود و هستیِ خود نیست کند، این نفس را عقل خوانند(۲۸). بعد از آن ازین مقام ترقّی کند و به مددِ صفا به مقامِ دل رسد و به صفاتِ(۲۹) او متّصف شود، او را دل خوانند، همچنین تا به مقام خفی رسد. و چون او بدین صفتها متّصف شود و بدین مقامات واصل گردد، میانِ او و این حقیقتها فرق نتواند کرد الاّ سالکی که به حلیتِ ذکا و معرفت [8a] محلّی بُوَد. و هر کس که این فرق نتواند کرد، حکم کند که همه یکی است و اختلاف نامها از بهرِ اختلاف و تفاوت مقام است و تغایر سمات از بهرِ تغایرِ صفات است. اینست اختلاف مشایخ در آنکه همه یکی است یا متفاوت است.

۲۷ـ پس بدان که نفس با قالب او، بل‌که هر جزوی از اجزای او مرتبهٔ [متعالی دارد و منزلهٔ](۳۰) نامتناهی؛ و در صفا لطافت دارد بر تمام روح و سرّ و خفی، بغایتی که روح و سرّ و خفی به نسبت با او کثیف نماید از غایت لطافت و کمالیّتِ او و شرفِ قربت و رتبتِ او. و این عَجَب نیست که طینت نفس، چهل صباح در قبضهٔ حق قرار یافته است و هر صباحی پنجاه‌هزار سال باشد و دیگران را به امر «کُنْ فَیَکُون» پدید کرده است.

۲۸ـ و درین مقام شاید بُوَد که سخن به جائی رسد که مَرْکَبِ افهام انام و آفریدگان از فهم آن لنگ آید و میدان ادراك از آن به تنگ آید. عنان قلم باز گرفتیم از بهرِ قصور ادراك آفریدگان، و نیز از بهرِ استبقای ایمان اهل زمان، و الحمد لِلهِ ربّ‌العالمین.

* * *

تمام شد این رساله علی یدالعبد الفقیر
احمدبن محمّد حاجی کاموئی فی تاریخ
محرم سنة سبعمائة. [8b]

۳
اشعارِ بازمانده

غزلیات

۱

پاک‌کن ز آلایش و آرایش خود راه را
تا شوی سرهنگِ عالی رتبت، درگاه را
جُغْدوار اندر خرابِ این جهان مسکن مساز
تا شوی بازِ خَشِنِ مَرْ دستِ شاهنشاه را
گر رُخِ خود سرخ می‌خواهی ز بهرِ بیدقی
در عزای عزل و بی‌کاری میفکن شاه را
ور چو یوسف جاه و گاه و ملک می‌خواهی بیا
همچُنُو یکچند مسکن ساز قعرِ چاه را
یا بیا جاروبِ لا برگیر و ابراهیمْ‌وار
بس فرو روب از فلک شعری مهرو ماه را
چون تو این مردانگی کردی، سزاوار آمدی
گر زنی بر فرقِ گردون، خیمه و خرگاه را
قُوتِ جان در دو عالم عشق توحیدست و بس
این قدر معلوم باشد مردمِ آگاه را

۲

نازِ آن دلبر عیّار خوش است
گرچه نازیست جگرخوار، خوش است

بهرِ یك نزهت گلزارِ رُخَش
زحمتِ خار به خروار خوش است
ستم و جور و جفائی که از اوست
بده انصاف که نهمار خوش است
هرچه ناخوش بُوَد آن از دگران
به سرِ یار که از یار خوش است
دلِ اَنْدُه‌زدگان، خسته بِه است
آهِ زار از دلِ افکار خوش است
چون حریفان همه سرمست شدند
نعرهٔ مردِ گرفتار خوش است
سوختم ز آتشِ غم لیك چه باك
نوشِ «النّارُ وَ لاَالعار» خوش است
گر تو نظارهٔ دارَم باشی
به سرِ تو، که سرِ دار خوش است
ای پسر دستِ جفا کوته دار
مکن انکار، که آن کار خوش است

۳

اگر تن است بجز خستهٔ بلای تو نیست
و گر دل است بجز بستهٔ ولای تو نیست
ز فرق تا به قدم، ذرّه‌ای نمی‌دانم
که آن از آنِ تو ای دوست، یا برای تو نیست
ز نقش نفس، تهی کرده‌اَم خرابهٔ دل
ولی چه سود که در خوردِ کبریای تو نیست
مرا ز غیرت گفتی: ز غیرِ یار ببُر
ز جان و دل ببرم، گر در آن رضای تو نیست

اگر کسی است که قارون گنجهای غم است
به زیرِ گنبدِ گردون، جز این گدای تو نیست
به مرحبائی بنواز خستهٔجانِ مرا
که هیچ مرهمی او را چو مرحبای تو نیست
ز راهش ای دلِ رنجور، پای باز مکش
اگرچه دانم کاین بادیه به پای تو نیست
زدردِ دل، سرِ حسرت بر آستان می‌زن
که صدرِ صُفَّهٔ دارالجلال جای تو نیست

۴

تا شورِ غمت، ای بت عیّار برآمد
فریاد و فغان از در و دیوار برآمد
جان رهگذرِ کویِ تو بر آتش غم دید
زو نعرهٔ «النّار وَلاَالعار» برآمد
زنّارِ مغان از غمِ عشقِ تو خبر یافت
دعویّ أناالحقّ ز زنّار برآمد
عشقِ تو به بلغار و به سقسین نظری کرد
فریاد به یکبار ز کفّار برآمد
یوسف به نویدی به بُنِ چاه فروشد
حلاّج به بوئی به سرِ دار برآمد
هر کو، به زر و زور به کوی تو فرو شُد
با نالهٔ زار از همه بیزار برآمد
در کوی فراموشانِ لطفت گذری کرد
صد غمْزدهٔ دلْشده را کار برآمد
سجّاده و زنّار به یك نرخ فروشند
چون عزّتِ قدسِ تو به بازار برآمد

۵

اگر این تهمتِ هستی ز روی کار برخیزد
هزاران نعرهٔ مستی ز کوی یار برخیزد
و گر زنّار شمّاسی، ز عشق او خبر یابد
بسا لافِ أنا الحقّی کزان زنّار برخیزد
وگر یکبار آن دلدار بر گلزار بخرامد
هم اندر حال، رسمِ خار از گلزار برخیزد
وگر یك لمحه اندر کسوتِ عزّت پدید آید
هزاران آه و واویلاه از ابرار برخیزد
نگارینا سرِ موئی ز زلفِ خویش پیدا کن
کزین یك کارِ تو ما را هزاران کار برخیزد
عجب نبُوَد چو هدهد را، سلیمان تاج می‌بخشد
که موری کور را قُوتی ازین ایثار برخیزد

۶

سحرگهی که شهنشاهِ عشق بار دهد
به بیقراری با جانِ من قرار دهد
عجب نباشد اگر بیقرار باشد آن
که دل به عشوه و سودای آن نگار دهد
معاملیست چنین پاك و پاکبازِ هوا
که زور و زر خرد و ناله‌های زار دهد
هرآنکه در چمنِ دل نهال غم کارد
عجب مدار کزین کارهاش بار دهد
چو آن صنم دهدَت دردهای خون‌آلود
منال، اگرچه بجای یکی هزار دهد

بشارتی دهدَم خوش، که چون سگتَ بکُشم
عجبتر آنکه بر اینم هم انتظار دهد
بفال دار غم یار و سرفراز بدان
مبارك آید هر غم که غمگسار دهد
هزار جانِ مقدّس فدای بادی باد
که بوی زلف و نسیمِ دیارِ یار دهد

۷

ای دوست! دستْگیر که کارم به جان رسید
هر درد کان توان به منِ ناتوان رسید
باری که آسمان و زمین، تابِ آن نداشت
از دولتِ غَمَت به منِ خسته آن رسید
اندر ازل که گنج ابد می نهاده‌اند
ما را از آن چه مایه غمِ بی‌کران رسید؟
دانسته‌ام که قُوتِ هما استخوان بود
آن طرفه‌تر که طعمهٔ جغد استخوان رسید
وین داستانِ اندُه ما بین که آشکار
از پای این جهان به سرِ آن جهان رسید

۸

شنگولیان که راهِ قلندر همی روند
در آتشِ بلا چو سمندر همی روند
چون خضر بهرِ یافتنِ چشمهٔ حیات
در ظلمتِ عدم چو سکندر همی روند
غوّاصْوار تا به کف آرند دُرِّ دَرد
در بحرِ بیخودی ز رَهِ سر همی روند

در راه جست‌وجو و تك‌وپو و های‌وهو
با وهمِ تیزگام برابر همی روند
نی‌نی، دو بال ساخته از فقر و از فنا
از غیب و غیبِ غیب فراتر همی روند
اینند مردِ کار و دگر گاو و خر شمار
عیسی گذاشته، ز دُمِ خر همی روند

۹

سحرگهی که تجلّی عشق ساز کنند
ز غمـزه بر دلِ عشّاق ترکتاز کنند
هرآن شکسته، کزان غمزه یك کرشمه گرفت
ز ناز قصّهٔ کوته بر او دراز کنند
به باغ نازَش هردم گلی دگر شکفد
ولیك غنچهٔ دلهاش از نیاز کنند
هزار جانِ مقدّس به سر، دوان گردد
چو یك نَوَرد ز طومارِ عشق باز کنند
چه باك ازین چو همی کبك عین باز شود
چو جانِ کبكِ دری را فدای باز کنند
جنابِ عزّت و بس خاك و آب اینت عجب
بنای قصرِ حقیقت کی آن مجاز کنند
ز عزِّ قدس چو یك قصّه آشکار شود
هزار آدم را نرخ یك پیاز کنند

۱۰

سحرگهی که غمت فتنه را اساس نهد
میانِ صبر و دلِ بنده لامساس نهد

جهان بَدَل شد و این قاعده خلل نگرفت
خلل نگیرد رسمی که عشق اساس نهد
نهاد قاعدهٔ نو غمت که باقی باد
که در رصد گه غیرت بجان مکاس نهد
کجا هَراسَم ازین هول و کی سپر فکنم
گرَم چه عشق میانِ دو سنگِ آس نهد
هراس بر چه و از چه، شنیده‌ای هرگز
که آب صافی و خوش، تشنه را هراس نهد؟!
بیار جام می و بر زمانه پیشی گیر
که گشتِ عمر، ترا در دهانِ آس نهد
نه زان مئی که گمیزآبهٔ عزازیلست
اگرچه نزدِ تو نامش شراب و کاس نهد
از آن مئی که اگر عکس بر فلك فکند
ز سکر در حرکاتِ وی انعکاس نهد
پیاله ناله و قرّابه درد و ساقی حق
عجب نباشد اگر وجد بی‌قیاس نهد

١١

هر خردمند که در دل غمِ ایمان دارد
کارِ دنیا همه بازیچه و دستان دارد
به هوی و هوسِ خویش کشد خطِّ فراغ
وانگهی سر چو قلم بر خطِ فرمان دارد
دست در دامنِ تقوی نزند از سرِ صدق
هر که او را هوسِ جاه گریبان دارد
لذّت از عالم ارواح نیابد هرگز
هرکه در جستنِ جانانش، غمِ جان دارد

بوی گلزارِ حقیقت به مشامی آید
که ز غم ابرْصفت دیدهٔ گریان دارد
وانکه استادی او حرص بد آموز کند
چاکر دیو شود طاعتِ شیطان دارد
وانکه چون مور قناعت به یکی دانه کند
نزدِ اربابِ خرد، مُلكِ سلیمان دارد
ای شده غرّه بدین عالم ناساز مکن
که ازین کار ترا عقل پشیمان دارد
کارِ دنیا همه بادست بر آن دل چه نهی
باد را هرکه شود جفت، پریشان دارد
تا تو زین دنیی فانی سروسامان طلبی
او ترا هر نَفَسی بی‌سر و سامان دارد
مر ترا میل به افزونی مالست ولیك
روزِ عمرِ تو همه میل به نقصان دارد
یك جَوْاز درد بدست آر و از آن هیچ منال
کانکه دردِ تو دهد مایهٔ درمان دارد
سر میفراز بدین حشمتِ ده روزه که چرخ
زیر گل چون تو سرافراز فراوان دارد

۱۲

همای عشق چو بالِ جلال باز کند
ز پشّه‌ای چو بخواهد هزار باز کند
شود دو کون معطّر اگر بدست صبا
قضا یکی گره از زلفِ یار باز کند
موکّلانِ صبا سازِ عافیت شکنند
چو عشق یك قدح از دُردِ درد ساز کند

هزار شاه چو شه، در غزا اسیر شود
چو عشق بیدقی از عزّ خود فراز کند
هزار جان به پیازی نیرزد آن ساعت
که عشق، بر صفِ عشّاق ترکتاز کند
قیامتست شده آشکار و عشقش نام
علی‌الخصوص چو دعوی کبر و ناز کند
دلا مترس ازین هول و جان و سر در باز
که عشقت آخر جانْ‌بخش و سرفراز کند

۱۳

سحرگهی که ازل با ابد قرین گردد
نهان عیان شود و آسمان زمین گردد
دو کون جمله یك انگشتری شود به مثل
همه حوادثشان نقشِ آن نگین گردد
نسیم انس وزان گردد از حظیرهٔ قدس
ز جُنْبِشَش همه آفاق عنبرین گردد
یکی کرشمه ز فقر اندرو جمال دهد
که هرچه غیرِ ویست اندران دفین گردد
جمال فقر چو دیدی، کمال روی نمود
عجب بود که در آن یك مکان مکین گردد
درین مقام که روح‌الامین امین نبود
بگو که رندِ خرابات چون امین گردد؟
عجیب واقعه‌ای عقل و جان درو حیران
که: آن چنانی ناگاه چون چنین گردد؟
به جان شنو ز سلیمان زبانِ مرغان را
که تا تو چشم زنی این گمان یقین گردد

۱۴

قلاّشانی که بی‌نظام‌اند
گیرم که ز تو نظام گیرند
وز هفت فلك دوامِ دوران
اندر طَلَبت به وام گیرند
وین چرخِ حرونِ بی‌سکون را
از خیره‌رَوِی لگام گیرند
در کام نهنگ و پنجهٔ شیر
بر شرط رضا قیام گیرند
در جُسْتَنَت اوّلین قدمگاه
این گنبدِ نیلْفام گیرند
بر توسن خود نهند زین را
وز انجم او ستام گیرند
گردِ ازل و ابد بتازند
پس هر دو جهان غلام گیرند
بر ذروهٔ عرش بی‌تحاشی
از کنه صفا مقام گیرند
گیرم که هزار ازین بکردند
تا در صفِ عشق نام گیرند
عنقای بقای قافِ عزّت
آخر به کدام دام گیرند؟

۱۵

رمزی ز عشقَت ای جان در عقل و جان نگنجد
حرفی ز داستانَت در صد زبان نگنجد

جانِ و خرد شریفند لیکن نه مردِ عشقند
دانی که بحرِ اخضر در ناودان نگنجد
هان تا جمالِ جانان در جانِ نجوئی زیراك
منجوقِ هودجِ او در «کن فکان» نگنجد
اندر حدث، قِدم را، جستن مُحال باشد
عنقای قافِ عزّت در دوکدان نگنجد
پائی شگرف باید مر ذروهٔ قدم را
رفتن بر اوج اعلی در نردبان نگنجد
سوی ازل چه یازی، گردِ ابد چه تازی
کوته کن این درازی کاندر زبان نگنجد
در دستِ خلق بادی هر کس بدان چو شادی
و آنجا که هست رادی، در این و آن نگنجد

۱۶

ز خوابِ عقل اگر یكْ زمان شوی بیدار
جمال صبح سعادت نمایَدَت دیدار
ز دستِ ساقی وحدت خوری شرابِ بقا
اگر ز مستی حرص و هوی شوی هوشیار
دل تو قبلهٔ روحانیان شود دائم
اگر تو پُشت کنی بر هوای خود یکبار
چو آفتاب رسد سایهٔ تو بر افلاك
اگر ز پیروی نفس دون شوی بیزار
تو غافلی و ندا می‌رسد ز عالم غیب
که این سرای مجازست دل ازو بردار
درِ وَساوس شیطان به خویشتن در بند
که خود گشاده شود بر دَلت درِ اسرار

ز سر کلاه تکبّر بنه که می نخرند
متاع خواجگی از هیچ کس درین بازار
به حرص دانه مشو پای‌بند دام جهان
کزین قفس نرهی همچو جعفر طیّار
ز تاج و تختِ سلاطین ترا چه بگشاید
چو انبیا و رسل سر به گنجِ فقر درآر
اگر به بوتهٔ اخلاص در نهی دل را
بر آیَدَت پس از آن نقدِ دین، تمام عیار
اگر تو می‌طلبی راه حق، بس آسانست
اگرچه دیو ترا می‌نماید آن دشوار
هر آنگهی که سرو گردنی فتَد در خاك
ز پیشوای حوادث، ز مکر لیل و نهار
اگر تو گوش کنی بشنوی که می‌گوید
زمانه «فاعتبروا منه یا اولوالأبصار»

۱۷

ای جمالَت جمله جانها سوخته
عزّتِ نامَت زبانها سوخته
لفظ و معنی در جلالَت گم شده
پرتوِ نورَت نشانها سوخته
عشقِ تو شنگولیانِ راه را
در رصدگه کاروانها سوخته
در فراقَت خاك خاکستر شده
ز اشتیاقَت آسمانها سوخته
عارفانت با بلا در ساخته
زاهدانَت خان و مانها سوخته

آتش عشقَت فتاده در میان
خرمنِ اینها و آنها سوخته
آتشِ عشق تو جان گیرد از آنك
عشق قداحست و جانها سوخته
من کِیَم در راهِ تو بیچاره‌ای
دل‌شکسته استخوانها سوخته
خرج کرده در رَهَت عمرِ دراز
در یقینِ تو گمانها سوخته
با تو خو کرده ز خود سیر آمده
بی‌حجاب اندرِ عیانها سوخته
وارهان زین کُنج دام و دد مرا
کی سَزَد با پرنیانها سوخته

۱۸

ای جمالَت خرمنِ ما سوخته
خود کسی کو از غمَت ناسوخته
جسته برقی از سیمبرِ مهرِ تو
رخت و تخت پیروبرنا سوخته
آتش عشقَت فتاده در میان
هرچه دیده بی‌محابا سوخته
پنبهٔ حلاج بر داده به باد
طلعتِ آن پیرِ بُرنا سوخته
طالبانت بر سرِ میدان اسم
پیش از «الاّ اللّه» در «لا» سوخته
وانکه با خود مانده خود از درگهَت
می‌دوانی چون سگِ پاسوخته

آن یکی را نام خام اندر نهان
وان دگر را آشکارا سوخته
سوختی پس آشنا شو یا رهی
باشد آتش، آشنا با سوخته
صدهزاران جان فدای سوزِ تو
ای جمالَت خرمنِ ما سوخته

۱۹

ای بسا پرده که از آهِ ندم سوخته‌ام
تا دمی پیش تو بر مجمر غم سوخته‌ام
عزّتِ سوزِ تو من دانم کاندر طلبَت
صُدْرَه از تارك سر تا بقدم سوخته‌ام
حلّه حلّتِ تو دربرِ من زیبد از آنك
افسر و خاتم کیخسرو و جم سوخته‌ام
تا که آگه شدم از وحشتِ زندانِ وجود
ز آرزوی فرحْآبادِ عدم سوخته‌ام
گر شنیدی که کسی سوخته شد ز آبِ حیات
آن منم کز تفِ دریای قِدم سوخته‌ام
دو جهان را دو صنم دیدم اندر ره خویش
پس به یك آهِ ندم هر دو صنم سوخته‌ام
دوزخی ساخته‌ام از دلِ پُر درد و بدو
هرچه بودست و بُوَد هر دو بهم سوخته‌ام
سوختم هرچه بدیدم ز تر و خشك، هنوز
می بسوزد دلم از غصّه که کم سوخته‌ام
گر دمی می‌زنم از واقعه معذورم دار
چکنم سوخته‌ام، سوخته‌ام، سوخته‌ام

۲۰

ما گوهرِ کانِ کُنْ فکانیم
ما مردمِ دیده را عیانیم
ما از ازل و ابد برونیم
وز عین ز غیب در گمانیم
ما شاهدِ حضرتِ جلالیم
ما چشم و چراغ انس و جانیم
ما نقطهٔ مرکزِ زمینیم
ما نکتهٔ سرّ آسمانیم
یك نکته بگویم ار بدانی
ما جانِ جهان، جهانِ جانیم
هرچند نشان دهیم از خود
می دان بیقین که بی‌نشانیم
پرسی که شما کیید؟ گوئیم:
آن چیز که تو ندانی، آنیم

۲۱

دی به نظّارهٔ الست شدیم
بی‌شراب از سماع مست شدیم
عزّتش گفت: اَلَست، پای نماند
گفت لطفش: بَلی، ز دست شدیم
وقت چون دست و پای ما بستد
هم در آن کوی پای‌بَست شدیم
برقی از عالمِ جلال بجست
از بریق و بهاش پست شدیم

نَفَسی از سوی یمن بدمید
نیست بودیم لیك هست شدیم
چون بخود یافتیم جانان را
زین سبب خویشتن‌پَرست شدیم
هدفِ تیرِ دوست چون دل ماست
عاشق آن کمان و شست شدیم
بازرسته ز تنگنای صفات
پای‌کوبان سوی اَلَست شدیم

۲۲

کارِ عاقل نبوَد غرّه به دنیا بودن
غافل و بی‌خبر از عالمِ عقبی بودن
از تو معنی طلبم گر سر دعوی داری
هیچ بنیاد ندارد همه دعویٰ بودن
بس مُحالست اگر تربیتِ جسم کنی
مر ترا در رهِ حق همره عیسیٰ بودن
گر به کام تو رسد چاشنی شربتِ فقر
نکند آرزویَت قیصر و کسریٰ بودن
مردم‌آزار مشو زانکه روانیست ترا
آدمی صورت و، با سیرتِ افعی بودن
همچو موسی رهِ وادی مقدّس برگیر
گر ترا هست تمنّای تجلّیٰ بودن
جز بطاعت نشوی درخورِ درگاه جلال
کارِ نااهل بُوَد جفتِ تمنیٰ بودن
گر ز خورشید شریعت طلبی، نور شود
روز و شب کار تو در سایهٔ طوبیٰ بودن

بستهٔ عالمِ خاکی، نبود پایهٔ تو
چون مسیح از ملأ طارم اعلیٰ بودن
تا تو در بادیهٔ عشق ریاضت نکشی
طمع خام بُوَد طالبِ سلویٰ بودن
هر دلی معنی این رمز نداند، نرسد
هر کسی را پی اندیشهٔ معنی بودن
عشق سرّیست که مجنونِ پریشان داند
کارِ هر دل نبود عاشقِ لیلیٰ بودن

۲۳

عمر خود ای بی‌خبر بر بادِ غفلت داده‌ای
صد در از بی‌دولتی بر خویشتن بگشاده‌ای
عنکبوتِ شهوتَت بَسْتَست بر دام غرور
آخر ای خر ننگری کاندر چه دام افتاده‌ای؟
بی‌نوا چون کافر درویش نه دنیا و نه دین
مُدْبرا گوئی ز مادر بر چه طالعِ زاده‌ای
ننگ و عار مسجدی، و اندر کُنِشْتَت جای نه
بهرِ نیکان بادِ تندی، و بَدان را باده‌ای
وانگهی دعوی که: جنّت چیست و دوزخ خود کدام
شاد باش ای بیست و شش ساله که چون دل ساده‌ای
در فریبْآباد دیو، ایوان به کیوان برده‌ای
این نمی‌دانی که جز بر یخ بنا ننهاده‌ای
یا چو مردان چرخِ گردان زیر پای همّت آر
یا زنْآسا چرخ‌گردان، چند ازین نر ماده‌ای
راهِ حق بس روشنَست و کارِ او بس آشکار
زان نمی‌بینی که اندر پیشِ خویش استاده‌ای

تا تو در بندِ خودی، هم بندی و هم بنده‌ای
چون ز خود فارغ شدی، آزادی و آزاده‌ای

۲۴

ای خوشا احوالِ درویشان، کِشان
از گمان اندر عیان افکنده‌ای
رسته از زخم تفاریقِ حدوث
در شهودِ صرفشان افکنده‌ای
مست و نازان و گرازان در وصال
بی میانشان بر کران افکَنده‌ای

ابیاتِ پراکنده

۲۵

در شهقه‌های وجد، سحرگه چه دم زنم
عالم پُر از انین و طنین و صدا کنم
از طیبهای لطفِ ترنّم به وقتِ صبح
دیوانگانِ عشقِ قدم را دوا کنم

۲۶

جَلَّت مَعالی قُدس و حدة ذاته
عَن أن تطور بها ذو الأطوار
هیهات أن تصطاد عنقاء البقا
بلعابهن عناکب الأفکار

اختلافِ نسخه‌ها(*)

۱. غاية الامكان

دیباچهٔ مؤلِّف

۱. دا: + رب تمم بالخير، جد: + به نستعين رب تمم ‖ ۲. جد: لفوقيته و لاعلاج لصفته ‖ ۳. چ ۲: ولامتى + متى ‖ ۴. چ ۲: كيف + كيف‌هو ‖ ۵. چ ۱، چ ۲: «خالق كلّ شیء» نبود ‖ ۶. جد: و صلّى على محمد نبيه و آله مصابيح الدجى ‖ ۷. چ ۲: كثيراً كثيراً ‖ ۸. ح، چ ۱، چ ۲: آيهٔ و اذا سألك... نبود ‖ ۹. ر: بدانك، دا: بدانيد، جد: أعلم ‖ ۱۰. چ ۲: پادشاه عالم ‖ ۱۱. چ ۲: + قال النبیّ صلوات‌اللّه و سلامه اذا اراد اللّه بعبد خيراً فقهه فی‌الدين ‖ ۱۲. دا: خويش، ح، چ ۲: به تقرب خودش ‖ ۱۳. چ ۲: همواره خود را با او و او را با خود بيند ‖ ۱۴. جد: «و محافظت... او گردد» نبود ‖ ۱۵. جد: و دولتی از نو حاصل می‌شود ‖ ۱۶. جد: به مرور در آن راه يافت ‖ ۱۷. چ ۲: قرب خود ‖ ۱۸. جد، چ ۱: بعد از آن حضرت هزاران بی‌ادبی ‖ ۱۹. چ ۲: بوالهوسی‌ها ‖ ۲۰. جد: مستوجب به عذاب ‖ ۲۱. جد: سؤال + اگر گوئی ‖ ۲۲. جد: صفات و حدوث ‖ ۲۳. جد: و تقدُّر و تبعيض را به ذات او راه نيست و نه به صفاتِ او ‖ ۲۴. جد: چگونه، ح: چو ‖ ۲۵. جد، چ ۲: صورت كند ‖ ۲۶. جد: برانگيزد ‖ ۲۷. چ ۲: از آن منزّه است ‖ ۲۸. چ ۲: رگِ گردن ‖ ۲۹. جد: به چشم تو نزديك‌تر است + و از گويائی زبانِ تو به تو و از شنوائی گوش تو به تو و از بينائی چشم تو به تو و از دانائی دل تو به تو ‖ ۳۰. ر: جز مجاز نتواند بود، چ ۲: مجازی نتواند بود ‖ ۳۱. چ ۲: چه بعد درين قربِ

* از نشان دادنِ اختلاف نسخی كه از نظرگاه معناشناسی و زبانی حائز اهميّت و يا قابل تأمُّل نبوده، خودداری شده است.

مجازی گنجائی دارد، جد: چه قرب درین در قرب ‖ ۳۲. جد، چ ۲: «و نفی... ذات حق» نبود ‖ ۳۳. چ ۲: «و سماتِ نقصان... است» نبود ‖ ۳۴. جد: متعلّق است» نبود ‖ ۳۵. جد: و تنزه و نفی حلول و اتحاد ‖ ۳۶. چ ۲: آن + متعلّق است ‖ ۳۷. جد: که + ما ‖ ۳۸. ر، ح: داشتمی ‖ ۳۹. چ ۲: مخدره آنست ‖ ۴۰. جد: اثنای سخن گرمی بر زمانِ ما برفت ‖ ۴۱. جد: آن را + انکار ‖ ۴۲. جد، چ ۲: حکم کردند و فتوی دادند ‖ ۴۳. چ ۲، جد: بدان غبیان علم (عالم) طبیعت پاك (عرض) بایست کرد ‖ ۴۴. چ ۲: مایهٔ حیات و حیوان و نبات ‖ ۴۵. چ ۲: نومید نیستم باشد که ‖ ۴۶. جد: درین نوشته نگاه کند ‖ ۴۷. ر: عاقل متصف معلوم شود ‖ ۴۸. جد: در چشم شهود ایشان جز حق‌تعالی هیچ چیز را خود وجود نیست ‖ ۴۹. چ ۲: هیچیز مانند نتواند بود ‖ ۵۰. چ ۲: غایة الامکان فی درایة الزمان نام نهادیم ‖ ۵۱. جد: این + کتاب شریف را ‖ ۵۲. ج ۲: بفضله، جد: بکرمه وسعته.

فصل فی‌التوحید

۱. جد: روندگان طریقت، چ ۲: روندگان راه طریقت ‖ ۲. جد: ما وصل الیه و اصله‌و ‖ ۳. جد: «یعنی... نگفت» نبود ‖ ۴. چ ۲، جد: منصور حلاج است رحمةاللّه علیه که ‖ ۵. جد، چ ۲: وحدك الموحدون ‖ ۶. چ ۲، جد، دا: «یعنی ترا... آن را» نبود ‖ ۷. جد: وحدانیت عظمی ‖ ۸. ح، ر: واحد و اوحد و فرد و آنچه بدین ماند ‖ ۹. چ ۲: عدد اقتضا کند ‖ ۱۰. ر: مناقب ‖ ۱۱. چ ۱، ۲: و نصیب از طلب این ‖ ۱۲. چ ۲: نه عبارتی از او ‖ ۱۳. چ ۲: هوسی می‌پزند ‖ ۱۴. جد: الاّ آنکه... الخ، چ ۲: فصل فی بیان‌التوحید، بدانکه توحید که او را توحید لطف خوانند دیگر است و آن خلعت خاصگان است ‖ ۱۵. دا، جد: «است» نبود ‖ ۱۶. چ ۲: در قول ‖ ۱۷. چ ۲: + و اشهد أنّ محمد عبده و رسوله ‖ ۱۸. چ ۲، ح: نفوس ‖ ۱۹. چ ۱، جد: خلود + در ‖ ۲۰. چ ۲: نعیم بهشت ‖ ۲۱. چ ۲: از عقل ‖ ۲۲. ر، ح، چ ۲: شهوات ‖ ۲۳. چ ۲: حجب عقل ‖ ۲۴. چ ۲، دا: کنند + چون رسند ‖ ۲۵. چ ۲: علت ‖ ۲۶. جد: شکره، چ ۱، چ ۲: شب‌پره ‖ ۲۷. ر: و بدو فرو می‌نماید که موقوف است ‖ ۲۸. چ ۲: ابن الشعبة البغدادی متکلّم که

رئیس متکلّمین بود ‖ ۲۹. جد، دا: سوگند یاد کند ‖ ۳۰. چ ۲: بجای آن + دلیلی ‖ ۳۱. جد، ح: اگر یك دلیل از دلایل توحید بر او روشن شده بودی ‖ ۳۲. جد: معرفت ‖ ۳۳. چ ۲: و هرگز دانست ‖ ۳۴. چ ۲: و هرگز صورت نبندد دانستن ‖ ۳۵. جد: و چرا + او ‖ ۳۶. جد: و او چرا ‖ ۳۷. جد: مقدس و مطهر تواند بود ‖ ۳۸. جد: «که بود و هست... می‌آورد» نبود ‖ ۳۹. چ ۲: همه مسموعات و همه مرئیات، جد: همه مسموعات نامتناهی ‖ ۴۰. جد: من الازل الی الابد بدفعة واحدة می‌بینند ‖ ۴۱. چ ۲: قدیم + و دانستن سبع آیات و یا بیشتر از آیات قرآن مجید که درین معانی منزل شده است ‖ ۴۲. ر: امکان نماند ‖ ۴۳. جد: کوردلی ‖ ۴۴. چ ۱، چ ۲: بیت «علی تحت... البقر» نبود ‖ ۴۵. چ ۲: بر وجه قبول به استقبال قدم پرورنده آید ‖ ۴۶. چ ۲: بردارد + چنانکه فرماید ‖ ۴۷. جد: بعد از دعوی، ر: از بسی دعوی ‖ ۴۸. جد، چ ۲: مشاهده می‌کند ‖ ۴۹. جد، چ ۲: هزاران هزار صنم هوی ‖ ۵۰. چ ۲: غرر ‖ ۵۱. جد: دویدن گیرد، چ ۲: باریدن گیرد ‖ ۵۲. جد: با + هر چیزی ‖ ۵۳. چ ۲: که گاهی راحت ‖ ۵۴. چ ۲: ای سلیم ‖ ۵۵. جد: مقصود تو است، چ ۲: دل تست + قوله تعالی ‖ ۵۶. چ ۲: از ما دوری زیرا که هرچه ‖ ۵۷. جد: هزار بُت، چ ۲: هزاران بت ‖ ۵۸. چ ۲، جد: مسجل شود ‖ ۵۹. چ ۲: باشد در حال [که] مرید مجاهدهٔ نو آغاز کند، جد: پس مرید... الخ ‖ ۶۰. جد، چ ۲: و در جد و طلب او شود ‖ ۶۱. جد: هیچ تقصیر نکند ‖ ۶۲. جد: ماسوی نکند ‖ ۶۳. چ ۲: مالك‌الملك ۶۴. چ ۲: بر مثال متواری شدن ذره‌ها در هوا ‖ ۶۵. چ ۲: + و بدان صفت شود که هیچ نماند ‖ ۶۶. چ ۲: «چون سلطان نور... روی نباشد» نبود ‖ ۶۷. جد، دا، چ ۱: جمال صفت بنده، صفت خدای گردد ‖ ۶۸. ر: آنکه بحقیقت ‖ ۶۹. جد: مستغرق جمادی خودی + از آیینه یاد نیاری اینجا ‖ ۷۰. جد: بیرون رفته‌اند ‖ ۷۱. جد، ح: یك ساعت + درین حضرت ‖ ۷۲. جد: در روزی ‖ ۷۳. ر: مقیم بتواند بود... الخ، جد: مقیم تواند شد شگرف مردی و شریف کسی باشد ‖ ۷۴. چ ۲: ابیات را ندارد ‖ ۷۵. جد، ح، دا: روی بدین درگاه آورده‌اند ‖ ۷۶. جد، دا: در همه کار و همه احوال تو باشی و نعم الوکیل، باقی عبارت را ندارد ‖ ۷۷. جد: قوت استماع ‖ ۷۸. جد، چ ۱: کل کائنات ‖ ۷۹. ر، ح: نه وجود است نه عدم ‖ ۸۰. چ ۲: درین مقام نه فرش ‖ ۸۱. جد: صورت نبندد ‖ ۸۲. چ ۱، چ ۲: «و اثبات خودی خود» ندارد ‖ ۸۳. ر، ح:

شعاع آن ناچیز نمود ॥ ۸۴. ر: نعوت جلال ॥ ۸۵. جد: عدم صرف و محوِ محض نمود ॥ ۸۶. جد: «ناداشتی» ندارد ॥ ۸۷. جد، دا: لقب نهی ॥ ۸۸. جد: مزلة الاقدام ॥ ۸۹. جد: «نیستی می‌یابد... قدم می‌یابد» ندارد ॥ ۹۰. چ: ایمان آر و قبول کن ॥ ۹۱. جد: بر چهرهٔ روزگار تو... الخ، چ ۲: بر چهرهٔ روزگار تو نشنید، «طراز... گردد» ندارد ॥

فصل فی بیان‌المکان

۱. جد: در میان ننهد ॥ ۲. جد، چ ۱: ستر ॥ ۳. چ ۲: آنست که هیچ سرّ، جد: آنست که در میان آسمان و زمین هیچ سرّ ॥ ۴. جد، چ ۱: سخن نگفته‌اند ॥ ۵. جد، ح: «و هیچ... نکردند» ندارد ॥ ۶. جد، دا: ما نیز هیچ اشارت نکردیمی ॥ ۷. ر: حق تعالی مکان است ॥ ۸. چ ۲، ر: مخصوص است ॥ ۹. جد: جمله + را ॥ ۱۰. چ ۲: ادا کنیم + و در تطویل و تعطیل نکوشیم ॥ ۱۱. جد: براهین ॥ ۱۲. چ ۲: امّت + است ॥ ۱۳. چ ۲: + و نحن أقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون ॥ ۱۴. جد: و مثال ذلك کثیر فی القرآن ॥ ۱۵. ر: و از ظاهر ॥ ۱۶. جد، ح: اجسام + یعنی در مکان جسم ॥ ۱۷. ر، دا: یا اعراض ॥ ۱۸. ر: نه متصل است نه نیز منفصل ॥ ۱۹. چ ۲: و عظمتی و جلالی ॥ ۲۰. چ ۲: و حاجة خلقی ॥ ۲۱. جد، چ ۲: اعدتهما ॥ ۲۲. ر: لایدخل احد، چ ۲: لایدخل الجنّة احد من اهل البیت الاوانه قبله و لایدخل ॥ ۲۳. ر: درآید ॥ ۲۴. جد: در اخبار بسیار آمده است ॥ ۲۵. چ ۲، جد: علی و ثوبان رضی‌اللّه عنهما ॥ ۲۶. چ ۲: یا رب اقریبٌ ॥ ۲۷. جد: حریری ۲۸. چ ۲: پیغمبر بگذشت به مردی ॥ ۲۹. جد: تفسیر حریری است، ر: جوهر است ॥ ۳۰: ر، دا، ح: هوالاوّل لم یکن قبله شیء، و الباطن فلیس دونه شیء ॥ ۳۱. جد: تسع و سبعین و مائتین الهجرة، ر: تسع و مائتین الهجرة ॥ ۳۲. جد: و الخوارج + و الروبیة ॥ ۳۳. جد: جماعتی + را ॥ ۳۴. ر: «و گفته است هشام... دون مکان» ندارد ॥ ۳۵. جد: کیفیّت ॥ ۳۶. حد: به + نزدیك ॥ ۳۷. جد: یالیت که بدانستمی ॥ ۳۸. جد: زبر ॥ ۳۹. جد: با آنکه این خلوت نامتناهی است تعطیل صریح و زندقه صرف باشد ॥ ۴۰. جد، ر: گو ॥ ۴۱. ر: و از ॥ ۴۲. جد: حاصل شد

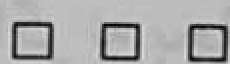
|| ۴۳. جد: چندی آن بداند || ۴۴. ر: در مکانی لایق او || ۴۵. جد، چ ۱: فصل در بیان امکنه + بدانکه || ۴۶. جد: معارف است || ۴۷. ر: از ادراك و عتور منتقب، جد: از دیدهٔ اغیار مستور || ۴۸. چ ۱، جد: بر دست مشاطهٔ بیان || ۴۹. جد: آخرالزمان || ۵۰. جد: بر دستِ ساقی لطف شربتی شافی فرست || ۵۱. چ ۲، جد: عمر عالم || ۵۲. چ ۲: گمگشتگان || ۵۳. چ ۲: خرمن زبده عمل || ۵۴. جد: نیسابور نزدیکتر است که به بغداد، چ ۲: نیشابور نزدیك است و بغداد دور || ۵۵. چ ۲: و قطع مسافت در او اشکالی نیست به دلیل آنکه، جد: و قطع مسافت را در او اشکالی نیست اما مکان جسمانیات... الخ || ۵۶. جد: توان رفت || ۵۷. ح، دا: به برهان و کشف || ۵۸. چ ۲: به طبیعت + که حقیقت آب رطوبت است || ۵۹. جد: «دو همتا» نبود || ۶۰. جد، چ ۱: «بضرورت» نبود || ۶۱. چ ۲: جسمانیات مضایقت و مزاحمت نیست || ۶۲. ر: «بی‌آنکه... برد» نبود || ۶۳. جد: مفرط منقطع شود درین مکان، چ ۲: + و آن ازین مکان نیست || ۶۴. جد: اقسام امکنه مکان || ۶۵. ح: که تحت زمین است || ۶۶. جد: ایشان || ۶۷. ر: «و گروهی پیش درگاه باشند» نبود || ۶۸. چ ۲: از آنجا فراتر نشود || ۶۹. ر: که هیچ‌گونه || ۷۰. ر: بر حسب تفاوت ارواح. و در لطافت به درجه برسد || ۷۱. ر: امکان || ۷۲. ر، ح: شیوهٔ علم || ۷۳. ر: گفته‌اند || ۷۴. جد: روحی نداشته باشد چه چون || ۷۵. چ ۲: مکان روح || ۷۶. جد: آمدیم || ۷۷. ر: نگری + نزدیك آنش بینی || ۷۸. ر: روح متابعت || ۷۹. جد: به یك ساعت||۸۰. جد: طی کردند||۸۱. جد: می‌رود || ۸۲. جد: در آتش رود || ۸۳. جد، چ ۱: «می‌رود... هیچ» نبود || ۸۴. جد: از + اینست || ۸۵. جد: باشند || ۸۶. ر، ح: خبر || ۸۷. جد: زبر || ۸۸. جد، چ ۱: باری وجود || ۸۹. دا، جد: در وجود خود || ۹۰. جد: ناگزیر || ۹۱. ر: دل و جانُست || ۹۲. چ ۱: بی‌همه + بودی || ۹۳. جد، دا: هزار جان بنده || ۹۴. جد: پس + معلوم شد || ۹۵. جد: حلول و اتحاد || ۹۶. جد، چ ۱: در حقیقت آسمان و هفت زمین || ۹۷. جد: هیچ ذره‌ای از ذرّات آفرینش || ۹۸. ر: هم باشد و مزابل و غیران || ۹۹. جد، چ ۱: ادب نگاه باید داشت چه در همه کارها ادب نگاه‌داشتن واجب است || ۱۰۰. جد: خود || ۱۰۱. جد: خاشاك || ۱۰۲. جد، چ ۲: از صدور بدیها و مکاره، آری همچنین || ۱۰۳. جد، چ ۲: می‌آفریند + و آنچه در دُم کژدم و نیش کرم جاری است او می‌نهد || ۱۰۴. چ ۱، جد: با آن همه باشد || ۱۰۵. جد، دا: بی‌موصوف

نباشد و هرگز نتواند بود ‖ ۱۰۶. ر: کسی هزاران... الخ، جد: کسی را هزار سال عمر باشد ‖ ۱۰۷. جد: هزار بار چندان ‖ ۱۰۸. ح، جد: رسد نتواند بلکه ‖ ۱۰۹. ر، دا: و در هرآنچه ‖ ۱۱۰. جد: دوم آنکه روح ‖ ۱۱۱. چ ۱، جد: و هیچ تفاوت نکند ‖ ۱۱۲. جد، دا، چ ۱، چ ۲: هر روز ‖ ۱۱۳. ر: پادشاهی پادشاهان ‖ ۱۱۴. جد: درین سرای باشد ‖ ۱۱۵. چ۱، جد: «و نگفت... استوی» نبود ‖ ۱۱۶. جد: بر عرش از راه تقریب است به افهام و له المثل الأعلی چنان دان که ‖ ۱۱۷. ر: پیشِ استوا پس استوا ‖ ۱۱۸. جد، چ ۱، دا: ینادی

فصل فی‌الزمان و معرفة کن فیکون

۱. ر، ح: مرید به ارادت ‖ ۲. ر: چهل‌هزار فرادید آید، جد، دا: چهل‌هزار سال پدید آید ‖ ۳. ر: آفرینند ‖ ۴. ر: در زیر ایجاد به همان خطّ نوشته‌اند: پدید آوردن ‖ ۵. جد: منافی، ر: در زیر تنافی نوشته‌اند: دوری ‖ ۶. جد، دا: «آری جانا» نبود ‖ ۷. ر: حُجُب، و در زیرِ آن به همان خط نوشته‌اند: پوشیدگی ‖ ۸. ر: «کار من... اقرب» نبود ‖ ۹. جد، دا: چشم زد نیست ‖ ۱۰. ر: «پس... که» نبود ‖ ۱۱. جد:چشم زدنست ‖ ۱۲. ر: بدانك ‖ ۱۳. ر: دراز و کوتاهی ‖ ۱۴. جد، دا: هم + است ‖ ۱۵. جد، چ ۱: شنیده باشی ‖ ۱۶. جد: و نیز فرزند جنیان ‖ ۱۷. ر، ح: زمان اقسام ‖ ۱۸. ر: فهم کن که نه ماضی است، جد: فهم که حالتی است که آن را نه ماضی است ‖ ۱۹. ر: محیط به ازل و ابد در آن یك نقطه ‖ ۲۰. جد، چ ۱: اندیشه کنی ‖ ۲۱. ر: «نیست» نبود ‖ ۲۲. جد: با آنکه + یکی است ‖ ۲۳. جد: بر + همه ‖ ۲۴. جد: راه بر ایشان ‖ ۲۵. جد: صحبتی ‖ ۲۶. جد، چ ۱: سخنها ‖ ۲۷. ر: «که کودکان... گرداند» نبود ‖ ۲۸. جد: و با او سخن گفتن جز در زمانی نتواند بود ‖ ۲۹. چ ۲، جد: سالِ ناآمده + نقدِ وقتِ او تواند بود ‖ ۳۰. چ ۱، جد: «در یك حالت... تواند بود» نبود ‖ ۳۱. ر: سخن گوید ‖ ۳۲. ر: و بدین حجّت را ‖ ۳۳. دا، جد: حاصل می‌آید ‖ ۳۳. ر: اولیا دست دهد ‖ ۳۵. چ ۲: اگر زیرکی، بشنو و بفهم، جد: و نیك فهم کنی برخوری ‖ ۳۶. ر: عبدالرحمن عوف رضع ‖ ۳۷. جد: لازم نیاید + که درین زمانِ ما موجود باشد ‖ ۳۸. جد، چ ۱: تزکیت

۳۹. جد، دا: شنیده باشی ‖ ۴۰. جد: از باغ ‖ ۴۱. ر: «به بندگی» نبود ‖ ۴۲. جد: خاکِ آن به جای دیگر نقل کرد ‖ ۴۳. جد: ناکسی ‖ ۴۴. ر: باری امکان مثلِ این در حال خواب انکار تواند کرد ‖ ۴۵. جد: در خواب بسیار است و آن همه کسی را ممکن است ‖ ۴۶. ر: مثلاً، جد: که ‖ ۴۷. جد، دا: دگرباره خود را در میان آب دید ‖ ۴۸. ر: نماز را می‌ساختند ‖ ۴۹. ر: هزار ساله بیش ‖ ۵۰. ر: «بدو راه نیست» نبود، جد: تبدیـل بدو راه نیابـد ‖ ۵۱. ر: و آن زمـان زمـان اللّه ‖ ۵۲. جد: زمان اللّه از راه... گویند ‖ ۵۳. ر: بدانك ‖ ۵۴. چ ۱، جد: و بدانی که جمله، ر: و بدانستی جمله ‖ ۵۵. جد: منظورات ‖ ۵۶. جد: بدانـی ‖ ۵۷. جد: که + قعر این بحر ‖ ۵۸. جد: بی‌حاصلی تو + نهان می‌دارم و در گفت آوردن نمی‌یارم از آنکه فهم نکنی، بیت ‖ ۵۹. جد: یاد نمی‌یارم کرد ‖ ۶۰. جد: به صحرا افتاد ‖ ۶۱. ر: عرض فرستادند به جحود ‖ ۶۲. ر: «آن کس» نبود ‖ ۶۳. جد: و موذی را به سببِ اذیت ‖ ۶۴. جد، چ ۱: می‌کشند ‖ ۶۵. ر: خود نیست ‖ ۶۶. جد: ای جوانمرد اگر هرچه تو کلمه‌ای می‌دانی محل تنگ حوصلگی علم تو بود و چون تو بر آن انکار کنی و گوئی این خود نیست، پس مجال علم تنگ گشت. گمان بر خود وقف مبر و خود را وقف کن و بر طلب زیادتی قدم می نه ‖ ۶۷. چ ۱، جد: در جمله ‖ ۶۸. جد: «و چون ایشان... خدای عزّ و جلّ» نبود ‖ ۶۹. ر: و آنکه + از ‖ ۷۰. جد، چ ۱: می‌گوید ‖ ۷۱. جد: + در آن ‖ ۷۲. ر: اهل چگونه ‖ ۷۳. جد: می‌داری ‖ ۷۴. ر: آز و کام ‖ ۷۵. جد: این چه سزد ‖ ۷۶. جد، چ ۱: و اعتقاد پاك ‖ ۷۷. دا: و نزاعات شیطانی نگاه دارد، ر: نزاعت شیطانـی، جد: مصون داراد + انّه قریب مجیب وصلّی‌اللّه محمد و علی‌آله و اصحابه ‖ ۷۸. دا: و علی سیّدنا محمد و... اجمعین + آمین، چ ۲: اجمعین + حسبنااللّه و نعم الوکیل ولا حول و لا قوة الاّ باللّه العلی العظیم، ماشاءاللّه کان و مالم یشاء لم یکن انّ اللّه قد احاط بکلّ شیء علماً، تمّت



۲. پاسخ به چند پرسش

۱. در اصل: آنست + سؤال دوم ‖ ۲. اصل: صاحبِ اهل دل ‖ ۳. اصل: که او ‖ ۴. اصل: باشد چون او ‖ ۵. اصل: به آلات ‖ ۶. اصل: بدانك ‖ ۷. اصل: اینها ‖ ۸. اصل: حجابها حقیقت ‖ ۹. اصل: جوامع ‖ ۱۰. اصل: درو ‖ ۱۱. اصل: یعنی آدم ‖ ۱۲. اصل: حجتها با هر ‖ ۱۳. اصل: حجتها عقلی ‖ ۱۴. اصل: درین ‖ ۱۵. اصل: دقیقه ‖ ۱۶. اصل: دریـن مقـام زبان ‖ ۱۷. اصل: رضا ‖ ۱۸. اصل: صفا اوست بیان نامها متفاوت نفس ‖ ۱۹. اصل: میان دریا عالم غیب و شهادت ‖ ۲۰. اصل: به + سلطنت ‖ ۲۱. اصل: و او از احوال ‖ ۲۲. اصل: عالمی ‖ ۲۳. اصل: زوایا خانه از دریچه‌ها تنگ ‖ ۲۴. اصل: باقی نیست ‖ ۲۵. اصل: که چونکه ‖ ۲۶. اصل: + لطفی رب‌العالمین ‖ ۲۷. اصل: به صفـا اعمـال... در معراجها خفت یابد ‖ ۲۸. اصل: نفس عقل خوانند ‖ ۲۹. اصل: رسد به صفات ‖ ۳۰. اصل: نسخه پاك شده و رفتگی دارد

۳. اشعارِ بازمانده(*)

۱. تو: این + درگاه را ‖ ۲. تو، بر: اندر خرابهٔ این جهان مأوا مگیر ‖ ۲. بر: خشین ‖ ۴. تو: همچو او ‖ ۵. تو: برگیر ابراهیم‌وار ‖ ۱۴. بخ: توش، تو: بویش ‖ ۱۶. بخ: مکن آن کار که این کار خوش است ‖ ۱۷. مج: هوای تو نیست، تشنهٔ بلای تو نیست ‖ ۲۲. تو: که هیچ مرحبائی، دلِ مهجور ‖ ۲۵. ای دلبر عیار ‖ ۲۹. تو: یوسف به بوئی ‖ ۳۳. بخ: نقمت هستی ‖ ۳۴: بخ، تو: کزان دیّار برخیزد ‖ ۳۵. تو: در گلزار بخرامد ‖ ۳۶. بخ: از آن، بر: کز ابرار ‖ ۳۷. بر: زلف لطف پیدا کن، بخ: هزار کار برخیزد ‖ ۳۸. تو: انبـا برخیزد ‖ ۴۱. بر: پاك، پاکباز ‖ ۴۲. مج: که این کارهاش ‖ ۴۳. بخ، بر: منال اگر نه بجای ‖ ۴۴. مج: سگت گشتم ‖ ۴۵. مج: سرفراز و بدان ‖ ۴۶. مج: هزار جان گرامی فدای جانی باد + که بوی کوی و نسیم دیار یار دهد ‖ ۴۹. تو: ما را از آن میانه ‖ ۵۰. تو: این طرفه ‖ ۵۴. تو: اره بر

* ارقام اختلاف نسخ در این قسمت، مربوط به شمارهٔ ابیات است.

سر همی روند ‖ ۵۵. تو: های و هوی، بر: های و هو ‖ ۵۶. تو: از فناه ‖ ۵۸. تو: بخ، تو: کند. ردیف بصورت مفرد است ‖ ۵۹. مج: یك شکار گرفت، تو: کرشمه بیافت، بخ: زبان قصه ‖ ۶۲ـ۶۴. فقط در مج آمده ‖ ۶۶. مج: بدل شود ‖ ۸۸. تو، بر: زلف عشق ‖ ۸۹. تو: ساز زهد درشکنند ‖ ۹۱. بر: به یکی جو نیرزد آن ساعت ‖ ۹۲. بر: قیامتیست شده آشکار عشقش نام ‖ ۹۶. تو: ز جستنش ‖ ۹۸. تو: عجب کسی که ‖ ۱۰۰. تو، بر: این چنین ‖ ۱۰۶. تو: در خشیت ‖ ۱۱۴. تو: نجویی ایراك، هودج او ‖ ۱۱۶. بخ: بالی شگرف تو: اوج عالی ‖ ۱۱۷. تو: سوی ازل چه بازی، کاندر زمان نگنجد ‖ ۱۳۲. مج: رختِ جانها ‖ ۱۳۳. تو: پرتو قدست ابیات ۱۳۴ و ۱۳۵ فقط در مج آمده است بیت ۱۳۸ فقط در مج آمده است ‖ ۱۴۰. تو، بر: وز یقین بیت ۱۴۲ فقط در مج آمده است ‖ ۱۶۲. تو: وز عین ز غیب در نهانیم ابیات ۱۶۶ و ۱۶۷ فقط در مج آمده است ‖ ۱۶۹. مج: لطف گفتش ‖ ۱۷۱. تو: از بریق بهاش ‖ ۱۷۲. تو: باز هست شدیم ‖ ۱۸۸. تو: صد در از بی دولتی بر روی خود بگشاده‌ای ‖ ۱۹۲. تو: ای سی و شش ساله ‖ ۱۹۹. مست و نازان و گدازان، تو: مست و نازان و گریزان

۴

نُصوصِ تاریخی در معرفتِ زمان و مکان

۱

در آن که صانع را مکان نیست

مستملی بخاری

قوله: «لا یحویه مکان». پس گفت: گرد در نگیرد او را هیچ مکان، و دلیل بطلان مکان مرحق را در پیش یاد کردیم، و اینجا نیز رمزی هست، و آن آنست که چون مکان او را گرد در گیرد، او اصغر از مکان باید. و این نیز محال است. و معنی دیگر آنست که آن مکان حافظِ این متمکّن باید، و این نیز برحق تعالی محال است.

و بباید دانستن که هر چیزی که روا باشد وجودِ او در مکانی، روا باشد وجودِ او در سایر امکنه، و هرکه جایز دارد وجودِ حق‌تعالی در همه مکانها، کافر باشد. نبینی که چون روا باشد که من در مکانی باشم و آن ارضی است، روا بُوَد که در آسمان باشم یا در بهشت یا در دوزخ یا در رحم زنان یا در متوضا، و جمله مکانها از اماکن شریف و خسیس. پس چون روا نباشد حق را تبارك و تعالی بدین اماکن موصوف گردانیدن که از زشتی نام آن نمی‌بریم. درست شد که او را مکان نیست. در جمله دلایلی که مصطفی علیه‌السلام بر نصاری لازم کرد که عیسی علیه‌السّلام آله نیست، یکی این بود که گفت: بر خر می‌نشست و در رحم زنی بود، و این صفت اله نبود. پس هر که بر خدا یك مکان روا دارد این همه بر او لازم آید.

و میانِ اهلِ اسلام اتفاق است که کلّ ِ عالم در مکان نیست؛ از بهرِ آنکه اگر کل عالم در مکان بودی آن مکان در مکانی بایستی، و آن مکان در مکانی

دیگر الی مالایتناهی، و این محال است. پس درست گشت که کل عالم در مکان نیست، و محال باشد که مصنوع اندر مکان باشد و صانع نیز اندر مکان.

باز گفت: «و لایجری علیه زمان». زمان بر او نگذرد از بهرِ آنکه گذرانندهٔ زمان خودِ او است، و محال بُوَد گذشتن زمان بر گذرانندهٔ زمان. و هر که زمانی بر او بگذرد یا از نقصان به زیادت رود، یا از زیادت به نقصان. چنانکه خدا گفت: اللّه الذی خلقکم من ضعف، ثمّ جعل من بعد ضعف قوة، ثمّ جعل من بعد قوة ضعفاً و شیبة. چون زمان بر آدمی رونده بود گاه از ضعف به قوت آمد، و آن زیادت است. و گاه از قوت به ضعف آمد، و آن نقصان است. و چون زیادت و نقصان بر حق‌تعالی روا نیست جریان زمان بر او محال است. و هرچه از ضعف به قوت آمد پیش از ضعف معدوم بود تا موجود گشت. و هرچه از قوت به ضعف آمد فانی گشت یا معدوم آمد. حرکات زمان را تأثیر این است. و چون بر حق‌تعالی از این صفات هیچ روا نیست، درست شد که بر او جریانِ زمان روا نیست.

و باز گفت: «ولا الحلول فی الاماکن». گفت: او را فرو آمدن در مکانها نیست. و بعضی مشبّهه حلول و نزول خدای تعالی روا داشتند. و به نزدیك ما هر که این بر خدا روا دارد، مسلمان نیست از بهرِ آنکه این انتقال است و ما بطلان انتقال ثابت کردیم. و نیز حلول از علو به سفل باشد. مکانی باید علوّ و مکانی سفل، تا از علو به سفل انتقال کند تا صفت حلول ثابت گردد. آنکه آن مکان کند حلول آرد از او فارغ ماند، و آن مکان که در وی حلول آرد به وی مشغول گردد. و هرکه این بر خدا روا دارد خدا را نشناخته است.

و اینجا مسئله‌ای است که ما لازم کنیم بر آنها که بر خدای تعالی مکان روا دارند؛ گوییم: امروز مکان او کدام است؟ گویند: عرش. گوییم: قادر هست که در عرش حیات نهد؟ نتوانند گفتن که نه؛ چه اگر گویند: نه، خدا را به عجز منسوب کرده باشند و این کفر است [پس] چاره نیست از بلی گفتن. آنگه ایشان را گوییم: چون حیات نهاد در عرش، قادر هست که پس از حیات، یا ذکوریت نهد یا انوثـت؟ نتوانند گفتن که نه؛ از بهرِ آنکه اگر گویند نه، خدا را به عجز منسوب کرده باشند. پس چاره نیست از بلی گفتن. و چون بگفتند بلی، و روا داشتند خدا را بر ماده یا نری، باتّفاق همه خلق، هرکه این گوید، کافر است. و این آن فصل است که مجسّمه و مشبهه را از این انفصال نیست.

۲. در بیان قُربِ مکان

و گروهی گفته‌اند: ثمّ دنا محمّد من العرش دنواً، پیغامبر علیه‌السّلام به عرش نهادند. و گروهی از مشبّهه گفتند: دنا من ربّه، و روا داشتند قرب به خدای عزَّ وجلَّ به معنی مکان. و نزدیك اهلِ سنَّت و جماعت این خطا است و بدعت و ضلالت و کفر است؛ از بهرِ آنکه دنو قُرب مکان باشد هر دو اندر یك مکان باید تا به انتقال قریب شوند یا به انتقال بعید شوند.

و هر گاهی که دو ذات بُوَند اندر دو مکان، یکی سوی این دیگر انتقال کند تا به وی قریب شود به معنی ملازقت، شاید که دیگر نیز انتقال کند سوی مکان این، تا به وی نزدیك شود به معنی ملازقت. پس اگر روا باشد که محمد را زمین، مکان باشد و خدای تعالی را آسمان، چنانکه شاید که محمّد را به آسمان برند تا قریب‌تر گردد، شاید که خدای تعالی از آسمان به زمین آید تا به محمّد قریب‌تر گردد. و هر که این روا دارد کافر است.

و بباید دانستن که هر قربی که آن قربِ مکان باشد تا به تقدم قرب افتد و به تأخّر بُعد افتد، شاید که آن قرب به جائی رسد که مماست و ملازقت گردد. و این صفات جسمین است یا صفات جوهرین، و هرکه خدای را این روا دارد کافر است. پس اهل سنَّت و جماعت بر خدای نه قرب ملازمت روا دارند و نه بُعدِ مسافت و نه مماست و نه مباینت و نه اتصال و نه انفصال و نه اجتماع و نه افتراق، نه حلول اندر اماکن و نه کون فوق مکانی. و نیز خود بحث مکانی و نه حرکت و سکون و نه تقلّب و نه آن چیزها که بدان مانَد؛ از بهرِ آنکه این همه صفات محدثات است دلیل بر حدث. و روا نباشد بر قدیم صفتی، که آن دلیل باشد بر حدث محدث.

و دلیل بر بطلان این معانی که یاد کردیم آن است که این معانی آنگه درست گردد که شیئین بُوَد. و چون اتفاقی است که خدای عزَّ وجلَّ اندر ازل بود و با وی هیچ چیز نبود، باطل گشت که از این معانی بر وی هیچ چیز روا نباشد. و هر صفتی که مشبّهه بر خدای عزَّ وجلَّ روا دارند همه باطل شود بدین معانی که یاد کردیم. پس درست گشت که این معانی روا نیست و دنوی محمّد صلّی‌اللّه

علیه و سلَّم بدین وجوه نیست.

۳. مکانِ بی‌مکان

روزبهان بقلی

بایزید را یکی پرسید: که اسم اعظم کدام است؟ گفت: از دونِ حق دل فارغ کن، آنگه به هر نام که خواهی، برخوان که از مشرق به مغرب پری به یك ساعت. مرد گفت که این عَجَب است. گفت: عجب نیست، اگر جولان کنی در اقطار آسمان و زمین، بدین نام، خدای را بندگان هستند چون بایستند جائی که جای نیست، تا بدان حدّ که هرچه باشد تحت قدم قدم وی باشد. مثالِ او آیینه است، چون خداوند جلّ جلاله خواهد که در خلق نگاه کند، درین بنده نظر کند، خلق را در او بیند و از او در خلق نگاه کند.

قال: گفتنش که جای بی‌جای بایستد، راست گفتی، که نزدِ حق جای بی‌جای را جای نیست. مکان جهت است و جهت عالمِ خیال است، جز جسم نپذیرد.

۴. عروس بی‌زمان

یکی از بایزید پرسید که: از بامداد چونی؟ گفت: مرا بامداد و شبانگاه نباشد. بامداد و شبانگاه آن کس را باشد که او را صفتی باشد و مرا هیچ صفت نیست.

قال: اشارت به وله و هیجان کند و حیرت و هَیَمان. یعنی: من مستِ بیهوشم، از احکامِ مخلوقات شنیدن، بی‌گوش. از من آرام رمیده، و مرغ اعصار و دهر پریده، جانم در غیب گم گشته، و صورت کون بر من دگرگون گشته، در حیرت بی‌صفت سلوك مانده، و بر وجود آیت «کلّ من علیها

فانٍ» <۲۶/۵۵> خوانده، درین جهان بی‌نشانم و در عشق بی‌زوان، در تمویه عقل و تمکین عشق شب از روز ندانم. شعر

شهور تنقصن و ما شعرنا * بانصاف لَهُنّ ولاسرار

نیز ممکن بود که اشارت به استغراق جان کندن در رؤیتِ قِدم [باشد]، و درین رمز بیان کند که در قِدم جان را آثار دور کون نیست «لیس عندالله صباح و لا مساء». صباح و مسا در جریان شمس و قمر باشد و سرّ بایزید در مشاهدهٔ حق، غرق قُربِ قُرب گشته بود، از آثار زمان و مکان بی‌خبر. ملاح قلزم ازل را ببین که در غیبت چون از وجود خبر داد که «لی مع‌اللّه وقت»، در وقتِ بی‌وقت آن سایه‌دار ظلّ جلالی ساکن جزیرهٔ بحر لایزالی حوادث عالم راه ندارد؛ زیرا که ثقل وَقَر به رجاء عشق در کشف مشاهدهٔ مطیّت وجود بر ندارد، همانا که بایزید در عین کلّ متصف به کلّ بود، بعد از اتصاف صفتِ تخلّق را، در جمع از اتحاد براند، مرغ لاهوت قفصِ ناسوت بشکست، حلّهٔ ناتمام منسج اتّحاد رُقام توحید به علم تجرید و تفرید ببافت. خرگاه‌دار چینِ ازل در مرغزار یگانگی خرگاه حریّت بزد، تیر و کمان «قاب قوسین» از شست «و ما رمیت اذ رمیت» <۱۷/۸> از هدف خلأ و ملأ بگذشت.

این توئی که مکان گیری، از آن در صف خطیبان روی. یك زمان حریف عروسِ بی‌زمان شو، که درین میدانِ جلال بیچونی مَرْکبِ دهر گذر ندارد، تنگ میدانا! رخشِ عشق را بگوی تا به فعل تنزیه قاف را سرمه کند، اخضر و اثیر را به صدمت سطوت عزّت مضمحل کن، اگر نقش نگین «خَلَق اللّه» توئی، از تعلیم «یفعل اللّه مایشاء» <۴۰/۳> بگذر، آیینهٔ جانِ بی‌جان هر جان بنگر.

۵. اصل مکان

مکان اهل کمال را بود که مسلّط‌اند بر احوال به نعت تمکین. مکان از مقام عالیتر است؛ زیرا که توطُن حال است در قلب، و تربیت قلب در نورِ غیب بی‌تغیّر. صاحبِ مقام تغیّر نگیرد. اصل مکان شهود حق است در سرّ قلب به نعت تجلّی در همه اوقات.

شعر:

مکانك من قلبی هوالقلب کلّه　　فلیس لشیء فیه غیرك موضع

۶. جلوهٔ حق در زمان و مکان

ابن فارض

بدان که به حکم آنکه موالید و ارکانِ عنصری با امزجه و احوالی که از ایشان متحصَّل است درین نشأت عنصری محکوم و مظروف زمان و مکان است؛ لاجرم هر قربتیِ و عبادتی که به این نشأت عنصری از انسان صادر می‌شود به این هر دو متعلّق است، و زمان، صورت هیئآت و احوال و اشکال فلکی است چناکه مکان، صورت اشکال و هیئآت زمینی است. و هر حالی و شکلی و هیأتی و فلکی و زمینی، جز صورت معیّنی حقیقی و هیأتی اجتماعی نیست از توجّهاتِ اسماء و حقایق الهی یا کونی در عالم غیب و معانی. و اسماء و حقایق الهی و کونی متفاوت الدرجات‌اند در حیطت و شرف و تأثیر و غیر آن؛ لاجرم بعضی از ازمنه و امکنه را که تبع و صورتِ این اسماء و صفات‌اند، بر بعضی فضل و شرف حاصل آمد تا قربات و طاعاتی که به بعضی متعلّق است در نتیجه و اثر و خاصیّت و قوَت، زیادت از دیگرهاست. چنانکه نصوصِ الهی و احادیث نبوی ناطق است به فضایل ازمنه. چون رمضان و لیلة القدر و یوم‌الجمعه و مثل آن. و به شرف امکنه، چون حرمین وبیت‌المقدّس و مسجد اقصی و جز آن. و فضایل اعمالی که به ایشان متعلّق است چون نماز و روزه و احیاء بعضی لیالی و سعی و طواف و وقوف و زیارت و امثال آن.

اکنون درین چند بیتِ آینده، ذکر ازمنه و امکنه می‌کند و می‌گوید که: اختصاص اعمال به ازمنه و امکنه و تعلُّق شرف نتایج و خواص و آثار و قوّت و کثرت ایشان، به هر یك به نسبت با عموم خلق است، امّا به نسبت با من نوعی دیگر است؛ ازیرا که چون مشهدِ من این حضرت و مقام احدیّت جمع مذکور است و خاصیّت این مشهد، شهودِ اشتمال هر اسمی و حقیقتی و معنیی و هیأت

جمعیّت و صورت توجّهی است بر جملهٔ اسماء و حقایق و معانی و هیئآت و صور. و ذوق «کلّ شیء فیه کلّ شیء» از خواص مقام است؛ لاجرم مرا هر جزئی از اجزاء زمان به شهود جمال آن حضرت از حیثیّت این مقام مذکور، عیدی و میثاقی و لیلة القدری و جمعه‌ای استِ و همچنین هر مکانی که در او به این حضرت توجّه کنم و در آن توجّه مر آن حضرت را مشاهده کنم، عین مکّه و مدینه و قدس و اقصی است، و هر فعلی و توجّهی که مرا به این حضرت باشد، عین طواف و سعی و وقوف و نماز و روزه است. پس درین بیت، تفصیل این فصلِ مذکور می‌کند و ذکر زمان را ـ لعلوّه و کثرة تأثیراته ـ بر مکان تقدیم می‌کند و می‌گوید:

و عندی عیدی، کلَّ یومٍ اری بها   جمالَ محیَّاها بعینٍ قریرة

و به نزدِ من هر روزی که هم به مددِ حضرت او جمالِ رخسارش را می‌بینم به چشمی که به نورِ تجلّی احدی جمعی او روشنی یافته است، آن روز عین عید و وقت سرور و بهجت و جمعیّت من است، لاجرم می‌گویم:

عیـد دگران گذشـت و من هر نَفَسی   چون روی تو بینـم به نوی عیـد کنم

و کلَّ اللیالی لیلةُالقدرِ، ان دَنت   کما کلُّ ایام اللقا یومُ جمعة

و همهٔ شبهای همگی زمان، شب قدر است مرا، چونکه آن حضرت به من نزدیك می‌شود به فنای همگی آثارِ من. چنانکه همه روزهای دیدارش مرا روز جمعه است که نامش سیّد الأیّام است.

و سَعْیی لها حجٌ به کلُّ وقفة   علی بابها قدر عادلت کلَّ وقفةٍ

و رفتن و توجّه کردنِ من به سوی حضرتش، مرا حجّی مقبول است که به آن سعی هر ایستادنی بر درِ حضرتش به تحقیق برابر است با هر وقوفـی به عرفات، که جمله خلقِ اوّلین و آخرین کرده‌اند و خواهند کرد. این حکم حالِ من به نسبت با زمان بود، امّا به نسبت با مکان می‌گویم درین ابیاتِ آینده:

و ایُ بلاد اللّه حَلَّت بهـا، فما   اراها و فی عینی حَلُت غیر مکّة

و هر شهری از شهرها و بلادِ خدای تعالی که حضرتش به آن شهر فرود آمد، أعنی در آنجا بر من متجلّی شد ازین مقام، و آن شهر به آن تجلّی او در چشمِ من شیرین و خوش‌آینده آمد، من آن شهر را جز شهر مکّه که به کعبه مشرف است، نمی‌بینم در شرف و بزرگواری، چون ازین مقام مذکور، نظر می‌کنم یعنی پیش ازین تجلّی، هیچ شهری در چشمِ من شیرین‌تر و بزرگوارتر از مکّه

نبود، اکنون به این تجلّی او، هیچ جا را جز مکّه نمی‌بینم و در دل و چشم من، همه، شیرین می‌نماید.

و ایُ مکان ضمَّهــا حرمُ کذا　　اری کلَّ دار أوْ طَنت‌دار هجرة

و هر مکانی که گردِ او درآمد، چون ازین مقام مذکور بر من تجلّی کرد در آن مکان، و مرا به خود متحد گردانید تا آن گرد در آمدنِ مکان، و مرا به خود متحد گردانید تا آن گرد در آمدنِ مکان که به من مضاف است به وی مضاف شد، آن مکان به نزدِ من عین حرم است تا همه احکام حرم را بر آن مکان مترتّب می‌یابم، و همچنین می‌بینم هر سرائی، أعنی شهری را که وطن ساخت حضرتِ معشوق در آن شهر. یعنی من آنجا وطن ساختم و او به آن تجلّی از آن مقام مذکور دائم آنجا بر من ظاهر می‌شود که آن شهر عین دارِ هجرت مصطفی است صلَّی اللّه علیه وسلَّم، أعنی مدینه، و به آن سبب معظم و محترم است.

و ما سکنته فهوبَیْتٌ مقدَّسٌ　　بقُرَّة عینی فیه احشای قرَّت

و هر کجا حضرتِ او آنجا ساکن شد، اعنی تجلّی او بر من آنجا دائم گشت، پس همان است بیت‌المقدّس به نزد من، که به روشنائی چشم من قوای باطنِ من از دل و جان و غیرهما در آن مقام که او را بیت‌المقدّس می‌بینم قرار گرفت. یعنی پیش ازین باطن من در هیچ مقامی چنــان فرو نمی‌آمـد و قرار نمی‌گرفت که در بیت‌المقدس، و اکنون هرجا که تجلّی او آنجا بر من دائم شد، آنجا بیت‌المقدس است و جای قرار دل و باطن من است به قرة‌عین من در او.

روا باشد که از «قرّة‌عین» حضرت معشوق را خواهد بعینها. و روا باشد که گوید: بواسطهٔ روشنائی چشم من و اتحاد بصر با بصیرت به نور آن تجلّی جمعی در آن مقام باطن من قرار گرفت. و هر دو معنی در غایت کمال است.

و مسجدی الأقصی مساحبُ بُردها　　و طیبی ثَری أرضٍ علیها تمشَّت

و مسجد اقصای من آنجاست که حضرتِ او دامانِ بُرد، أعنی ردای خود آنجا کشیده است. یعنی آنجا که بر من متجلّی شده است ازین مقام مذکور، درین صورتی و مظهری از صُوَر و مظاهر خود دامان‌کشان، آن جای دامن کشیدنِ او مسجدِ اقصای من است و بوی خوش من از خاك آن زمین است که مظهر او بر آنجا رفته است.

۷. تفرقهٔ زمان و مکان

فناهيك جمعاً لايفرق مساحتى   مكانِ مَقيسٍ أو زمانٍ موقَّت

پس می‌گوید که: این حضرت جمع من، چه بزرگ جمعی است که از غایتِ بزرگیش و کثرت فایده‌هاش، نهی‌کننده است ترا از تطلّع به چیزی یا مقامی دیگر؛ چه او جمعی است که تفرقه‌ای که در پیمودن و تحدید کردنِ مکانِ قیاس گرفته، أعنی محدود و محصور، یا در جدا کردن زمانِ موقت معیّن محدود، حاصل است درین حضرت جمع من نمی‌گنجد. یعنی مکان ِبرای آن محدود است، تفرقه و دوئی میان حدّ و محدودش ثابت است، و زمان هم به حکم آنکه موقّت است فارق است میان ماضی و مستقبل، و دوئی در وی ثابت. و این جمعِ من جامع همه تفرقه‌هاست و حکم تفرقهٔ زمان و مکان اصلاً در وی مؤثّر نیست و حکم ایشان در وی نافذ نی، و حکم این جمعیّتِ من در هر دو نافذ است و به همه محیط است و فردای او عینِ دی، و امروز است و دی او عین نوروز، و قربش عین بعد. و او به هیچ مقیّد نیست و عین همه اوست، بل همه، اجزاء او اند، و صور و محالِّ تنوّعات ظهورِ او.

۸. فی تحقیق الدهر و الزمان

افضل‌الدین کاشانی

اوّلیّتِ کارها بر دوگونه است: یکی اوّلیّت به غیر، و آن غیر زمان بُوَد، و هر چیزی که پیش از چیزی بُوَد نه بخود، بلکه به زمان، که اگر زمان از میان برداری هیچ پیشی نماند وی را. دوم آنکه اوّلیّت چیزی بخود بُوَد نه به غیر، چنانکه نویسنده پیش از نوشتن بُوَد و در حال نوشتن با اتحاد زمان نویسنده و نوشتن، لیکن شك نیست که نوشتن نویسنده به زمان بُوَد نه عکس. و این قسم اوّلیّت باطل نتواند شد، و امّا اوّلیّت به زمان باطل تواند شد. و چون اهل نظر طلب آغاز نخستین کارهای جهان کنند و نخستین به زمان و وقت جویند، وسواس آرد. به

زمان تغیّرات هست شوند که مدّت تغیّرات را زمان خوانند، و هستی گوهر و پایندگی ذوات را زمان نبود بلکه مدّت پایندگی ایشان را دهر خوانند، و آغاز هستی گوهرها را ازل نامند بدان معنی که گوهر بودن گوهر را آغاز نبود؛ و انجامش را ابد گویند، بدان معنی که انجام ندارد که که منقطع شود. پس میان حقّ جلّ و علا و میان ملکوت نفسانی زمانی میانجی نتواند بود تا ایشان هست شوند، بلکه ملکوتِ نفسانی میانجی شوند میان حق عزّ و علا و میان گوهران متغیّر، تا تغیّر و زمان هست شوند.

بر ذکّی لبیب مخفی نماند که از این کلام ظاهر می‌شود که دهر مدّت و امتداد پایندگی ذوات است بی‌ملاحظهٔ امور متغیّرهٔ حادثه، چنانکه در زمان ملحوظ است، پس ثابت باشد، چه تغیّرپذیر نیست و از بطلان منزّه است و ح (= حکما) استمرار و پایندگی ذات حق تعالی دهر گویند که محیط زمان است، چنانکه گفته‌اند: الدهر هو وعاء الزمان. و بر این تقدیر ظاهر می‌شود معنی آن سخن که محقّقین گفته‌اند که: «نسبة الثّابت الی الثابت هوالدهر»؛ چه مراد از یك ثابت ذات حق‌تعالی است و آن ثابت دیگر دهر باشد. یعنی استمراری که حق‌تعالی را ثابت است دهر است، و لازم نیاید مشابهت؛ زیرا که ثبوت دهر به ذات حق است و ثبوت حق به ذات خود.

و اگر گویند که: در حدیث آمده که «الدهر هوالله» و بر این تقدیر حمل دهر چون صحیح باشد؟ بتوان گفت که مراد از دهر ح (= حکما) آن شیء مستمرّ است ازلاً و ابداً، که هم زمان و هم زمانیات همه در او مندرج‌اند و او منزّه است از تجزّی و انقسام به ساعات و ایام چون زمان، و محدّثان به فاعل الدهر و امثال این تأویل کرده‌اند.

۹. در بیان آن که خدای تعالی در مکان نیست

عزیزالدین نسفی

بدان که خاك غلیظ است و آب لطیف است و هوا از آب لطیف‌تر است و

آتش از هوا لطیف‌تر است. و هر کدام [که] لطیف‌تر است، مکانِ وی در عالمِ بالاتر است.

چون این مقدّمات معلوم کردی، اکنون بدان که این هر چهار چیز به سبب لطافت و کثافت هر یکی در عالم، مکانی دارند، و در یکدیگر هم مکانی دارند. و مثلاً اگر طشتی را پر از خاك کنند چنانکه در آن طشت هیچ چیز دیگر را از خاك جائی نباشد، در میانِ آن خاك آب را مکانی هست که در آن مکان خاك نمی‌تواند بودن، آب می‌تواند بودن. و در میان آن آب هوا را مکانی هست که در آن مکان آب نمی‌تواند بودن، هوا می‌تواند بودن. و در میان آن هوا آتش را مکانی هست که در آن مکان هوا نمی‌تواند بودن، آتش می‌تواند بودن؛ از جهتِ آنکه هر چیز که لطیف‌تر است مکانِ وی دورتر است و نفوذِ وی زیاده است و شمول و احاطت وی بیشتر است. و هیچ ذرّه‌ای از ذرّات آن خاك نیست که در طشت است آب بذات با آن نیست و بر آن محیط نیست. و هیچ ذرّه‌ای از ذرّات آن آب و خاك نیست که هوا بذات با آن نیست و بر آن محیط نیست، و هیچ ذرّه‌ای از ذرّات آن آب و هوا و آب و خاك نیست که آتش بذات با آن نیست و بر آن محیط نیست. و اگر نه چنین بودی، مزاج هرگز پیدا نیامدی، و نبات نروییدی. و اگر هر چهار با هم‌اند و محیط یکدیگراند امّا هر یکی در مکان خوداند و کثیف به مکان لطیف نمی‌تواند رسیدن، و در مکان لطیف نمی‌تواند بودن.

و اگر می‌خواهی که بیقین بدانی که با هم‌اند، و هر یکی در مکان خوداند، بدان که اگر کسی دست در آتش کند، دست را سوزد امّا تر نکند. و گر کسی دست در آب کند، دست را تر کند امّا نسوزد. و اگر کسی دست در آبِ جوشان کند دست را هم بسوزد و هم تر کند. معلوم شد که آب و آتش با هم‌اند، و ترا بیقین معلوم است که آب و آتش در یك مکان و در یك زمان نتواند بودن. پس آب در مکانِ خود باشد و آتش در مکان خود بُوَد، و این از لطافت و کثافت می‌آید.

ای درویش! روشن‌تر ازین بگویم. بدان که اگر شمعی در خانهٔ تاریك آرند و خانه به شعاع شمع روشن شود و شعاع شمع همه جای هوای خانه را بگیرد؛ جای هوای آن خانه تنگ نشود. و حاجت به آن نباشد که بعضی از هوای آن خانه بیرون رود تا شعاع شمع راه یابد و تمام خانه را روشن کند؛ از جهتِ آنکه مکان نور دیگر است و مکان هوا دیگر. نور در مکان خود است و هوا در مکان

خود است. در آن مکان که نور است هوا بر آن مکان نمی‌تواند رسیدن، و در آن مکان نمی‌تواند بودن. پس نور هوا را خرق نمی‌کند و جای هوا تنگ نمی‌کند؛ و هوا نور را خرق نمی‌کند و جای نور تنگ نمی‌کند؛ هر یك در مکان خود باشند. و اگر ده شمع دیگر در همین خانه آرند و خانه بغایت روشن شود، هوای آن خانه همچنان بجای خود بود و به حال خود ماند و بواسطهٔ شعاع شمع از جای خود نجنبد.

ای درویش! اگر می‌خواهی که بدانی که از مکانی به مکانی چند تفاوت است، بدان که بعضی در مکان خاك سفر می‌کنند، و بعضی در مکان هوا سفر می‌کنند، و بعضی در مکان نور سفر می‌کنند. آنکه در مکان خاك سفر می‌کند، غایتش آن باشد که در روزی ده فرسنگ یا بیست فرسنگ سفر کند؛ و آن که در مکان هوا سفر می‌کند در روزی پانصد فرسنگ یا هزار فرسنگ سفر می‌کند. و آنکه در مکانِ نور سفر می‌کند در یك لحظه از مشرق تا به مغرب می‌رود و از مغرب باز به مشرق می‌آید، و در یك لحظه از فرش به عرش می‌رود و باز می‌آید. تا سخن دراز نشود و از مقصود بازنمانیم.

ای درویش! این تقریرها که کرده شد نظیرِ سخنِ ما نیست، از جهت آنکه خاك و آب و هوا و آتش هر چهار جسم‌اند، و در مکان و در جهت‌اند و محدود و متناهی‌اند و قابل تجزّی و تقسیم، و قابل خرق و التیام‌اند، و سخن ما در ذات خدا، و عالم جبروت، و عالم ملکوت است که جسم نیستند، و در مکان و در جهت نیستند و قابل تجزّی و تقسیم نیستند، و قابل خرق و التیام نیستند، أمّا این سخنها از جهتِ تقرّب فهم را گفته شد تا تو با این سخنها آشنا شوی.

۱۰. لامکان و قدم لامکانی

عبدالرحمن اسفراینی

پس [رَوِش سالك سایر] را نهایّت بشریّت و علوّ روحانیّت می‌گوئیم. این مقام اگرچه از مقامات علو روحانی است، امّا پَیَش هنوز در وجود انسانی است. و

این هر دو مقام را محلّی [و] مکانی است. پس تا مادام که سالك قدم در مکان دارد، مُحال باشد که در لامکان سیر تواند کرد؛ از بهرِ آنکه قدمِ لامکانی قدمی دیگر است. اگر وی را آن قدم ندهند، هرگز بدان مقام نتواند رسید. پس همچنان که بدین مقام روحانی جز به قدم روح نمی‌توان رسید، رسیدن به حضرت ربّانی را نیز قدمیِ لامکانی باید تا بواسطهٔ آن قدم مجذوب طایر بدین معانی تواند رسید.

بیت:

مردان رهش زنده بجانی دگرند　　مرغان هواش ز آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده بدیشان کایشان　　بیرون ز دو کون از جهانی دگرند

دلیل آنکه علو روحانیّت را قدمی لامکانی است، از کلمات شیخ‌ابوالحسن خرقانی ـ قدّس اللّه روحه العزیز ـ معلوم می‌شود، که وی می‌گفت: یك قدم از اسفل سافلین بر گرفتم و بر اعلای علیّین نهادم، خداوند به دلم فرو گفت که: ابوالحسنا! بدین قدم که تراست کجا توانی رسید؟ من نیز روی فراحق کردم و گفتم: الهی! درازا سفرا که مائیم و کوتاها سفرا که مائیم. بیت:

ای راه ترا دراز نائی　　این راه ترا نه سر نه پائی
این راه دراز عاشقان را　　کوته نکند مگر فنائی.

۱۱. طیّ زمین و زمان

فضل‌اللّه همدانی

طیّ زمین به کدام عقل، و طیّ زمان به کدام ذهن در گنجد؟ و ازین سخن، عقل، زیادت در حیرت می‌افتد تا آن قوّت صاحبش را به کدام وجه و بر چه نمط و چگونه ممکن باشد و میسّر گردد؟ و اگر این معنی مکشوف نشود، بعضی تکذیب نمایند و بعضی از راهِ اعتقاد، و بعضی به تجربه‌ای که کرده باشند، قبول کنند، لیکن از روی عقل بعید شمرند، و در ضمیر و درون ایشان تاریك نماید و بر قرارِ نامعلوم و نامفهوم باشد و هرگز نورِ معرفتِ آن به دلِ ایشان راه نیابد.

و حاضران نیز گفتند که بحقیقت این مسأله به غایت مشکل است؛ چه

تقریرِ آن، چنانکه عقول قبول کند، متعسّر باشد، أمّا چون حقیقت آن مجرّب و معتقد است، اگر تو حقیقت آن را واضح گردانی از جملهٔ فواید نیکو تواند بود. بدان سبب در آن شروع نموده، این چند کلمه نوشت. و به موجبی که در مقدّمه ذکر رفته و گفته که: جهد باید کرد تا سخنان عمیقِ دقیق را واضح و روشن گردانید، سعی می‌نماید تا این مسألهٔ مشکل به وضوح پیوندد تا مناسب دعوئی باشد که کرده است. و چون چنین باشد هم آن غرض حاصل گردد و هم این مسأله، که از جملهٔ مسائل مشکل است، به وضوح رسد و معلوم گردد.

اکنون می‌گوییم: طیّ زمین بر آن وجه که مطلقاً زمین مطویّ گردد مُحال است. و چون آدمی پَر ندارد توقّع پریدن از وی هم مُحال باشد. لکن حق‌تعالی انبیا و بعضی اولیای بزرگ را این موهبت کرامت فرموده است و ارزانی داشته. و این قوّت در نبیّ ما علیه‌الصّلوة و السّلام زیادت بوده. چنانکه حق‌تعالی می‌فرماید که: «سُبْحانَ الَّذی اسریٰ بعبدهِ لیلاً منَ المسجدِ الحرامِ الی المسجدِ الأقصیٰ الّذی بارکنا حولهُ». <۱/۱۷> و بیان این معنی در رسالهٔ معراج نبیّ علیه الصلوة و السلام که در کتاب توضیحات مندرج است آمده است، و بطریق معقول و منقول کیفیّت و حقیقت آن تقریر کرده و آن را واضح گردانیده. چنانکه علما و حکما و هیچ آفریده را از تمامت طوایف بر آن اعتراض نمانده. و چون آن تقریری و بحثی بغایت مطوّل است در این رساله مکرّر نگردانید، از آنجا مطالعه کنند.

امّا بیان طیّ زمان، هرچند در رسائل این ضعیف، معانی آن مندرج است، لیکن چون مشروح و مبسوط نیست و از آنجا چنانکه باید، معلوم نگردد بدان سبب اینجا در آن باب، کلمه‌ای چند می‌نویسد، و می‌گوید: چون زمان مانند ظرفی است که آن را میزانی معیّن باشد، چگونه در عقل گنجد که زیادت گردد یا کم شود. و چون این معنی مجرّب است که شخصی در یك زمان چندان می‌نویسد که دیگری به یك روز نتواند نوشت، و همان شخص نیز وقتی دیگر آن معانی را به همان مقدار زمان باز نتواند نوشت. پس آن را چگونه تصوّر باید کرد که معقول باشد و در دل و درون عقلا جای گیرد و بدان منوّر خاطر شوند؟

گوییم که: این معنی تنها حواله به زمان نباید کرد، بلکه حواله به زمان و نَفْسِ شخص باید کرد؛ چه آن معنی از هر دو حاصل می‌شود نه از زمان فحسب. چه

زمان مانند ظرف است و صادرات و حوادث که از نَفْسِ شخص با دید می‌آید مانند امتعهٔ مختلفه است که در آن ظرف نهند. و آن امتعه عظیم مختلف الأحوال باشد و در زمان که ظرف است هیچ تفاوت و اختلافی نباشد. پس از اینجا لازم آید که تفاوتی که در آن ظاهر گردد نه از زمان تنها تواند بود بلکه از امتعهٔ مختلفه، یعنی صادرات نَفْس شخص باشد و زمان. و ما در این معنی چندگونه مثال بگوییم تا ظاهر و روشن شود.

مثال اوّل آنکه محسوس و مجرّب است که نویسندگان را سرعتِ ذهن در کثرت کتابت زیادت از آن مدد دهد که سرعتِ دست؛ چه کسی که او تیزْذهن باشد در مدّتی معیّن، اضعاف آن بنویسد که کسی بنویسد در آن مدّت، که تیزْقلم باشد فحسب. و از این صورت تفاوت به اضعاف حاصل می‌شود. و اگر به زمان فحسب تعلّق داشتی این تفاوت نبودی. و این معنی به تجربه نیز حاصل شده است که اگر تیزْذهنی که آهسته نویسد، کتابت کند زیادت از آن بنویسد که تیزْقلمی که او را فهم و ذهن قاصر باشد و زود نویسد. و این معنی مالا کلام دلالت می‌کند بر آنکه آن حالت به زمان فحسب تعلّق ندارد.

مثال ثانی آنکه چون مردم تصوّر نکرده‌اند و قیاس ننموده و حقیقت آن ندانسته که چه مقدار کتابت در زمانی توان کرد، سبب آنکه اکثر مردم آن باشند که احوال اوساط الناس تصوّر کرده باشند و دیده و ادراك صادرات ذهن ایشان کرده. و صادراتی را که از ذهن جماعتی کاملان، که مرتبهٔ ایشان از مرتبهٔ اوساط به بسیاری زیادت باشد، ادراك نکرده باشند و به حدِّ مرتبهٔ نتیجهٔ ذهنِ وَقّاد کاملان نرسیده و خاصیت آن ندانسته و فهم نکرده؛ لاجرم تصوّر ایشان از مقدار نتایج ذهن کاملان قاصر باشد، و بنیاد و دستور خاصیّت سرعت ذهن و صادرات شخص بر صادرات ذهنِ اوساط النّاس نهاده باشند و قیاس از آن گرفته، و تصوّر کنند که صادراتی از ذهن ایشان در زمانی حاصل شود همان مقدار تواند بود که نتیجهٔ زمان و ذهن اوساط النّاس علی اختلاف مراتبهم است. و از آن غافل باشند که صادراتی که در یك زمان از ذهن کاملی حاصل شود، اضعاف آن باشد که ایشان تصوّر کرده‌اند. و چون چنین باشد و اتفاق افتد که احیاناً به نادر از صادرات ذهن کاملی نتیجه‌ای مشاهده کنند در آن متحیّر شوند و از آن تعجّب نمایند و حق بدست ایشان باشد؛ چه کاملان قادر بر کشف حقایق اندك باشند و

آنچه از ایشان صادر شود هم مناسب ایشان نادر و غریب نماید،

در خانه به کدخدای مانَد همه چیز

و اکثر عجایبی که در عالم می‌باشد از این قبیل تواند بود؛ چه مراتب و تفاوت آن عظیم بسیار است و هر کس به کنه آن نرسد، و چندان که تصوّر کنند زیادت از آن بود تا به مرتبهٔ نبوّت رسد، و هیچ‌کس جز خدای تعالی و رسولِ او علیه‌الصلوة و السَّلام به کنه آن مرتبه نتواند رسید.

مثال ثالث آن را که گفتیم که زمان مانند ظرف است و صادراتی که از نَفْس صادر می‌شود مانند امتعهٔ مختلفهٔ غراره است که بدان کاه پیمایند؛ چه اگر کسی بدان ظرف زر پیماید، از روی ظرفیّت همان حکم داشته باشد و در آن هیچ‌وقت تفاوت نباشد، امّا وزن زر به اضعافِ اضعافِ کاه، بلکه هزار بار زیادت از کاه تواند بود. و وقتی که کاه نیز در آن غراره کنند اگر آگنده نکنند بیست سی مَنْ کاه زیادت نباشد. و اگر آگنده کنند صد مَنْ یا صدو پنجاه مَنْ باشد. و اگر نه آن بودی که اشیاء خفیفه و ثقیله میان خلق مشاهد و معاین بودی، آن معنی از آنچه در آن بحث می‌رود عجیب‌تر و مشکل‌تر نمودی. و نیز در آن قدر زمان که بیست سی مَنْ کاه در غراره کنند و پُر گردانند، مبلغی زر در آن غراره توان کرد، لیکن پُرکننده باید که در آن حال ثقل از خفّت بازشناسد تا فرق میانِ آن دو جنس و کیفیّت حال تواند دانست. و مع‌هذا که آن دو جنس از ثقل و خفّت تفاوت داشته باشد در نفاست و خساست نیز تفاوت داشته باشد. و نیز اگر آن زر را خواهند که از هم باز کنند و سبك گردانند توان کرد. چنانکه زرکوب آن را بکوبد و ورق سازد. پس سبب آنکه آن را از هم باز کرده باشد با وجود عزّتی که آن را بود دویست سیصد غراره از آن پُر توان کرد و در اوّل یك غراره بوده باشد. و اگر غرارهٔ زر جهتِ کتابت حل کند چندان کتابت از آن بتوان کرد که از هزار خم مداد نتوان کرد. و چون اصلِ ظرف که غراره عبارت است از آن، و آن را به زمان نسبت می‌کنیم، تصوّر کنند در جمیع حالات یکی بوده باشد. و در غراره و زمان هیچ کمی و بیشی نتواند بود. و اگر گاهِ آنکه کاه را در غراره می‌کنند، شخص کاهْ پُرکننده بقوت‌تر باشد و به جهد آن را بیاگند کاه به اضعاف اضعاف آن در غراره رود که شخصی ضعیف و اندكْزور باشد و در آگندنِ آن سعی تمام نتواند نمود. و از اینجا معلوم می‌شود که بحسب قوّت و ضعفِ شخص مقدارِ کاه

در غراره تفاوت بسیار می‌کند با آنکه همه به یك مقدار زمان در غراره کرده باشند. پس چنانکه گفتیم آن زمان نیز که عبارت از آن غراره است بر جمیع تقادیر هم یکی بوده باشد. و بدین تقریر حوالتِ زیادتی و کمی آن به نَفْسِ شخص تواند بود نه به زمان.

مثال چهارم آنست که می‌بینیم که در یك زمان که برف می‌بارد چه مقدار آب از آن حاصل می‌شود و در مثل آن مقدار زمان اگر تگرگ بارَد به اضعاف مضاعفهٔ آن آب حاصل شود. خصوصاً چون تگرگ بزرگ باشد و تیز بارد، و به اندك زمانی که تگرگ می‌بارد سیلهائی عظیم روان می‌شود و صحراها پُرآب می‌گردد و رودخانه‌ها جاری می‌شود به وجهی که از برف یك سالینه، نیمهٔ آن حاصل نشود. و هرچند مقدار زمان برف باریدن و تگرگ باریدن متساوی باشد لیکن بحسب تعجیل و غیر تعجیل، و بحسب آنکه مقدار و حجم تگرگ بزرگ و از آنِ برفِ کوچك باشد این همه تفاوت پدید می‌آید.

و از این امثله و تقریرات معلوم می‌شود و محقّق می‌گردد که حصول کتابت بسیار در زمان اندك، به زمانِ مجرَّد تعلّق ندارد، بل به کمال شخص کاتب تعلّق دارد. و وجه کلّی در این باب آنست که در نَفْسِ کاملان خاصیّتی هست که قطعاً به زمان تعلّق ندارد؛ چه نَفْس از عالم زمان نیست. و مثال آن چنانست که تمامتِ مردم مشاهده کرده باشند و دانسته که شخصی در یك لحظه چندان به خواب بیند که در بیداری آن را به مدّتها نتواند دید. حق‌تعالی این معنی و این خاصیّت خواب در انسان جهتِ آن آفریده است تا از خواب غفلت بیدار شود و از سررشتهٔ اصل غافل نماند و او را محقّق گردد که محلّ دیگر غیر زمانی هست و نفس از آنجا آمده و آنجا زمان و مکان نبوده، و دیگرباره با آنجا خواهد رفت. چنانکه می‌فرماید که: «فسبحانَ الّذی بیدهِ ملکوتُ کلِّ شیءٍ و الیهِ تُرجعونَ». <۳۶/۸۳> و شاعر به نظم آورده که:

ای دل ز غبار جسم اگر پاك شوی
تو روح مقدّسی بر افلاك شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا
کایی و مقیم خطّهٔ خاك شوی

و عجب‌تر آنکه این معنی در تمامتِ آدمیان آفریده است و همه خواب بینند

و این حالت مشاهده کنند و از آن غافل مانند. و چون روشن است که تمامت نفوس ضعیفه را در خواب این معنی روی نماید. پس بر این قیاس چرا تصوّر نتوان کرد که نفوس کامله را این قوّت زیادت باشد. و چون قوّت ایشان زیادت باشد شاید که در اوقات بیداری نیز همین معنی از ایشان صادر شود تا فرقی بوده باشد میانِ کاملان و ناقصان؛ چه بالحقیقة آن معنی خاصیّت نفس است نه بدن.

ز یزدان دان نه از ارکان که کوته‌دیدگی باشد
که خطّی کز خرد خیزد تو آن را از بنان دانی

و محقَّق است که نفوس کامله را صفتی و قوّتی باشد که نفوس ضعیفهٔ خسیسه را نمی‌باشد، و اگر، نه این فرق بودی نام کامل و ناقص نبودی. و تفاوت میانِ نفوس کاملان و ناقصان زیادت از آنست که هر کس تصوّر کند. چنانکه حق عزّ اسمه می‌فرماید: «هَلْ یستوی الَّذین یعلمونَ و الَّذینَ لایعلمون». <۹/۳۹> و چون معلوم شد که احوال و صادراتی که در خواب و بیداری از نفس کاملان ظاهر شود اضعافِ اضعاف آن باشد که از نفس ناقصان. و پیش از این در امثلهٔ دیگر بیان کرده‌ایم و باز نموده که آنچه در یك ساعت از ذهن کاملی صادر شود اضعاف مضاعفهٔ آن باشد که از غیر کاملی صادر شود. پس بدین تقریر و مقدَّمات مقرَّر و مبرهن و معیَّن شده باشد که آنچه آن جماعت عجب داشته‌اند و غریب دانسته که از شخصی در یك زمان چندان حوادث و صادرات در وجود آید که از دیگری به ده چندان در وجود نیاید. یا آنکه یك شخص به یك لحظه چندان بنویسد که دیگری در ده ساعت، بلکه در یك روز نتواند نوشت، عجیب و بدیع و غریب نیست. و بر موجبی که این ضعیف بیان کرد ممکن است که آنچه از کاملی در یك زمان صادر شود به سالها، از دیگر که ناقص باشد صادر نتواند شد به موجبی که حق‌تعالی در حکایت سلیمان و بلقیس می‌فرماید: «قالَ الّذی عنده علمٌ منَ الکتاب أنا آتیك بهِ قَبلْ أن یرتدَّ الیكَ طرفكَ». <۲۷/۴۰> و این معنی بر کمال نفس آصف دلالت می‌کند.

حالیا این ضعیف آنچه توانست بقدر فهم و قوّت ادراك خویش، در کشف این معانی که بر همگنان مشکل بود و جماعت از آن استبعاد می‌نمودند، کوشید، و بر حسب طاقت و توان آن را توضیحی کرد، انْ شاءالله که پسندیدهٔ عقلا و علمای راسخ اولوالالباب باشد و اگر سهوی و خللی در لفظ یا معنی این رساله

بینند از راه کرم اصلاح فرمایند.

۱۲. زمان آفاقی

علاءالدوله سمنانی

قائل چهل و چهارم که می‌گوید: «عالم قدیم است». و ازین سخن آن مراد دارد که مفردات مسبوق نبوده به زمان آفاقی. و زمان آفاقی عبارت است از ابتـدای حرکت افـلاك، همچنانـه که خدای تعالـی فرمـوده: «کانتـارتقاً ففتقناهما». <۳۰/۲۱> یعنی آسمان بود با زمین، بهم پیوسته، و روز و شب و سال و ساعت نبود، بعد از آنکه فتق کردیم، پیدا شد زمان و مکان. و به یقین دانسته که جوهر عقل بوده سابق، و از فیض دوم جوهر صورت، و از فیض سیوم جوهر مادّه، و بعد از آنکه مرتوق بود آسمان و زمین، و گشاده گشت علویات از سفلیّات. پس چون از آن قدیمْ گفتن، مراد، آن نیست که عالم ازلی بوده، بل‌که این مراد باشد که بعضی از عالم بر بعضی مقدّم است. چنانکه حق‌تعالی فرمود: «کالعرجون القدیم»، انّك لفی ضلالك القدیم». <۳۹/۳۶> یعنی گز خرمائی که پیش از نور بوده، و ضلالتی که پیش ازین بوده. پس دانستی که عالم آفاق آن است که از دَوْرِ حرکات افلاك ظاهر گشته، و از تکرارِ آن، روزها و هفته و ماه و سال پیدا شده؛ چگونه عقل مسبوق باشد و مؤخّر بر زمان آفاقی، چون مقدّم است و مفیض؛ از برای آنکه افلاك مؤلَّف است از جوهر صورت و مادّه. و جوهر صورت و مادّه ظاهر گشته‌اند از جوهر عقل به امر حق تعالی؛ از آنکه عقل جوهری است قابل در مرتبهٔ لوحیّت، و قابلیّت او جمیع کائنات را ثابت است و از جانب فوق در مرتبهٔ فاعلیّت که حفاظت می‌کند به خلافت حق. پس واجب است زبان نگاه داشتن از تکفیر آن کس که مرادِ او، چنانکه گفتیم، درازی زمان و اقران است.

اکنون بیان کنیم حق این مسأله در مراتب، تا بدانی که قدیم حقیقی که را می‌گویند. می‌گوییم آن چیز را که قدیم می‌گویند، خالی نیست از این که همیشه بُوَد و مستغنی باشد به همه وجهی از غیر خود، یا نباشد. اگر باشد، آن ذات

واجب‌الوجود است جلَّ ذکره، که هیچ چیز از آن سبقات، که ذکر رفت، یعنی در آن هفت مرتبه که بیان کردیم بر وی مقدّم نبوده. و اگر مستغنی نباشد در قیام خود، مگر آنکه به ذات او را نسبت و صفت کنند. امّا داخل امرِ «کُنْ» نیست، یعنی ازلی است همچنانکه ذات، و هرگز جدا نبود از او. آن صفات حق است جلَّ جلاله، که صفات را در قیام، به ذات احتیاج نیست، یا نه احتیاجی که نقصی به آن راه یابد، بل‌که از برای فهم ماست تا فرق کنیم میان ذات و صفات. پس احتیاج به نسبت فهم ماست، نه به نسبت حق تعالی. و اگر ازلی نیست که دائم نبوده، نگاه کنیم که در تحتِ امرِ «کُنْ» درآمده یا نه. اگر درنیامده، او را قدیم علّی می‌گویند. یعنی پیش از همه آثار است از روی آنکه علّت وجود هر موجود است. همچنانکه فعل حق از آنکه محتاج است این فعل به صادر شدنِ او از مصدر، آن زمان که حق‌تعالی خواسته که ظاهر گردد. و اگر در تحتِ امر داخل است بنگریم که پیش از زمانِ آفاقی وجود داشته یا نه؛ اگر داشته، آن بسائط حقیقی و بسائط نسبی است، و آن بسائط نیز محتاج است در وجود به فیض موجد خود. و این قدم را به آن معنی قدیم می‌گویند که مقدّم است بر زمان آفاقی، نه بدان معنی که همیشه بوده. و اگر مسبوق است و مقدّم نیست بر زمان آفاقی، آن مرکّبات است که از جهتِ درازی زمان، آن را قدیم می‌گویند، و آن مرکّبات در وجود محتاج است به فیضِ موجدِ قدیم ازلی، و در ترکیب محتاج است به افراد. مانند «عرجون» و «خاندان قدیم» و غیرِ آن، تا فرق کنی هر یکی از آن.

قائل چهل و پنجم که می‌گوید: عالم مسبوق به زمان است و مراد او از آن عالم، زمانِ انفسی است نه زمانی آفاقی محسوس شهادی. راست می‌گوید، و واجب است تصدیقِ او کردن؛ از برای آنکه از اهل استنباط است و از کلام حق‌تعالی این هر دو زمان استنباط کرده که حق‌تعالی فرموده: «و انّ یوماً عند ربّك کالف سنة مما تعدّون». <۴۷/۲۲> یعنی بدرستی که یك روز از آن روزی که نزدیك حق است مانند و برابر هزار روز است از آن روزهائی که شما شمار آن نمی‌دانید. پس آن یك روز از زمان انفسی خبر می‌دهد و این هزار روز از زمانِ آفاقی. چنانکه فرموده جای دیگر: «و ذکرهم بایّام اللّه» و جائی دیگر: «فی ستة أیّام» <۵۴/۷> یعنی ایام اللّه. آن روز جائی است که از مقادیر در ندای «اَلَسْتُ بربّکم» <۱۷۲/۷> خطاب فرموده آدم و اولاد او را در غیب انفسی. و آن ذرّات

ذرّیات در آن عالم صنع که هنوز به نقطهٔ صنع نرسیده بودند، همه، جواب یکسان دادند. امّا در عالم صبغت، به حکم آیت «و مَن احسن اللّهِ صبغةً» <۱۳۸/۲> هر یکی صبغتی دیگر ظاهر کردند از هوی و هوس، مگر آن مخصوصانی که همچون روغن که به آب آشنا نمی‌شود، بر سر آمدند.

قائل چهل و هفتم که می‌گوید: ارواح، پیش از اَشباح بوده، بدین دلیل که رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرموده که: «الأرواح جنود مجنَّدةٌ فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف». یعنی ارواح، لشکرهائی‌اند جمع شده در عرشِ مجید. پس هر که در آن مقام همدیگر را شناخته، درین عالم الفت به آن شناختهٔ خود دارد؛ اگرچه دو بیگانه باشد. و اگر آنجا معرفت با هم نداشته‌اند، اینجا منکر همدیگراند و اختلاف میانِ ایشان واقع می‌شود اگرچه پدر و پسراند.

دیگر فرموده: بدرستی که حق‌تعالی آفریده، ارواح را پیش از قالبهای ایشان به دو هزار سال. و این قائل نظر کرده به آن فیضها که در صلب جوهر نفس کلّ که عرش است و آدم نفوس انفسی، و دیده که آن نفس کل در فیض رسانیدن از روی مثل همچون ابری است که باران مجتمع شده در آن غیم. و چون حق‌تعالی می‌خواهد که زمینی موات را احیا فرماید، امر فرماید به آن ابر تا آنجا که مأمور است قطرات فرو ریزد در برّ و بحر، و بعضی از آن دُرّ و مروارید گردد و بعضی گیاه و درخت را برویاند، و بعضی بر زمین شوره آید که هیچ نروید یا چیزی روید که فایده در آن نباشد. پس همچنین ذرّات ذرّیات بنی آدم مجموع است در صلبِ نفس کلّ. راست گفته قائل این سخن، و روا نیست تشنیع کردن به وی، از آنکه مشاهده کرده در عالم غیب، و اندازه گرفته به زمانِ آفاقی، زمان انفسی‌را؛ و عقل صحیح و نقل صریح مؤیّد این سخن می‌شود که او گفته از مشاهدهٔ راست. چند کس باشند از اهلِ سلوك که در وقت سلوك ایشان به عالم نفس کلّ، مثل این که گفتیم، دیده باشند در وقتِ غایب شدن، که قطرات فیوض مصوّره از آن عالم می‌بینند که هر یکی صورتی دارند، همچون انسان عین، و از هر یکی تسبیحی می‌شنود که خدای را تسبیح می‌گویند. مطّلع نگردد هیچ کس بر حقیقتِ روح، به علم اندك، که مکان بر آن محیط باشد، از آن سبب که معرفتِ روح، موقوف است به علمِ بسیارِ لدنّی، که محیط باشد به مکان. و حق‌تعالی ازین معنی خبر داد در جوابِ اهلِ کتاب بقوله: «و ما أوتیتم من العلم الاّ قلیلاً»

رزقنی اللّه و ایّاکم ذلك العلم اللدنّی. <۸۵/۱۷>

۱۳. در بیان فضیلت مکان بر مکان و زمان بر زمان و حقیقتِ زمان و مکان

خواجه محبوب الهی دهلوی

حضرتِ سلطان المشایخ می‌فرمود قدس سرّه العزیز: هر روزی بعضی بقعه از بعضی به زبانِ حال باز پرسیدند که امروز بر تو ذاکری و یا هیچ غمناکی گذشته؟ اگر گوید: گذشته، آن بقعه که بر او گذشته باشد شرف کند بر آن بقعه که بر او نگذشته باشد. و مناسبِ این معنی این بیت به خطِّ مبارکِ حضرتِ سلطان المشایخ نبشته دیده‌ام:

آسمان سر بنهد پیش زمینی که بر او
یك دو کس بهرِ خدا یك نَفَسی بنشینند

همچنین زمان از زمان دیگر اختصاص کند. چنانکه روزِ عید که از جمله روزها [ی] مخصوص است بسیاری عام را، همچنین مکانی هم باشد که در او راحتی توان یافت که در مکان دیگر نباشد. فأمّا درویش چنان باشد که از زمان و مکان بیرون آمده باشد، نه از هیچ شادی شادمان گردد و نه از هیچ غمی غمگین گردد. و آن کسی باشد که از ملك دنیا گذشته باشد.

و می‌فرمود: در آنچه حضرت شیخ شیوخ العالم شهاب‌الدّین سهروردی قدّس سرّه در حجاز می‌رفت در تهِ درختی فرود آمد و سر برهنه کرد، پرسیدند که: حکمت چیست؟ فرمود که بزرگی در تهِ این درخت نشسته بود، نظرِ او بدین درخت افتاد، سربرهنه کرده، نشسته و گفت: شاید از نظر آن بزرگ مرا نصیب باشد:

عرض می‌دارد کاتبِ حروف: روزی جمله یارانِ حضرتِ سلطان المشایخ قدّس اللّه سرّه العزیز در شهر به دعوت رفتند، چون بازگشتند، میانِ باغ،

ساعتی، زیر درختِ سایهٔدار بنشستند، در اثنای آن ایشان را ذوقی پیدا شد، در سماع و رقص شدند، بسطی و فرحتی حاصل گشت، همچنان به خدمتِ حضرت سلطان المشایخ رسیدند و این معنی عرض داشتند، فرمود که: وقتی صاحبدلی در سایهٔ آن درخت نشسته باشد، این همه تأثیر آنست. و مناسب این معنی بیتی است که بر زبانِ گهربارِ حضرت سلطان المشایخ گذشته است اینست:

و یجنی کلَّ أرض سرَّ کونها　　　کانهم فی بقاع الأرض امطار

یعنی: و میوه می‌دهد هر زمینی، پوشیدگی بودنِ آن زمین، گویا که ایشان در مکانهای زمین بارانها هستند، یعنی درویشان.

و به خطِّ مبارك حضرت سلطان المشایخ قدّس اللّه سرّه العزیز نبشته دیده‌ام: «الحمدللّه الّذی لا انّه لمکانه و لاحین أزمانه. جمیع ثنا و صفت و حمد ثابت است مراللّه را که نیست اللّه را مکانی و زمانی. قال اللّه تعالی: «و اذا سألكَ عبادی عنّی فانّی قریبٌ* و نحن اَقربُ الیه من حبل‌الورید* و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون». <۱۸۲/۲* ۱۵/۵۰* ۸۵/۵۶> یعنی گفته است اللّه تعالی: وقتی که سؤال کنند ترا ای محمّد، بنده‌های من از جای بودنِ من، پس بدرستی که من نزدیکم به ایشان، و من نزدیك‌ترام به سوی آن بنده از شهرگ آن بنده، و من نزدیك‌ترام به سوی آن بنده از شمایان، ولیکن نمی‌بینید شما، هرچه وهم بدان رسد و عقل آن را صورت کند و خیال آن را بگیرد و فهم آن را دریابد، ذات و صفات او از آن منزّه است، و با این همه از رگِ جان تو به تو نزدیك‌تر است. و او از بینائی و دانائی چشم تو به تو نزدیك‌تر، و از شنوائی گوش تو به تو نزدیك‌تر، از گویائی و دانائی... الی آخره.

و قرب حقیقی قرب حق‌تعالی است؛ زیرا چه قرب صفتِ اوست و صفت او جز حقیقت نباشد. قرب حقیقی آن باشد که هیچ حال در او بُعد نباشد. قال اللّه تعالی: «وَ هُوَ مَعَکم أینَما کُنتُم* و نحنُ أقربُ الیه من حبل الورید* ما یکونُ من نجویٰ ثلثةٍ <۴/۵۷* ۱۵/۵۰* ۸/۵۸> یعنی: حق‌تعالی با شماست هر جا که باشید شما، و من نزدیك‌ترام به سوی آن بنده از شهرگ، نیست صاحب راز مگر حق‌تعالی.

ظاهر آنست که حق‌تعالی با هم در آن موجودات، موجود است أمّا معیّت او نه چون معیّت اجسام است به اجسام، و نه معیّت او چون معیّت جوهر است با

وجود، و نه چون معیّت عرض است با عرض. معیّت روح با جسم معیت حق است با کلِّ کائنات. نه خارج قالب است و نه داخل و نه متّصل و نه منفصل. عوارض به اجسام جائی نیست و با این همه هیچ ذرّهٔ قالب انسانی از او خالی نیست. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه» همین معنی دارد.

فأمّا اخبار؛ قال علیه السّلام: «قال اللّه تعالی: و عزّتی و جلالی و وحدانیّتی و حاجة خلقی الیّ و علم عرشی و ارتفاع مکانی الی استحیی من عبادی و أمّتی اشیبان فی‌الاسلام، ثمّ اذبهما». و علی و ثوبان از رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم روایت کردند: قال موسی علیه‌السّلام: یا ربّ اقریب أنت فاناجیك أم بعید فانادیك فانّی احسن حسن صوتك و لا اریك فأین أنت؟ فقال اللّه تبارك و تعالی: خلفك و امامك و عن یمینك و عن شمالك أنا جلیس عبدی حین یذکر [نی] و أنا معه اذا دعانی».

مکان بر سه قسم است: اوّل مکان جسمانیات. و دوم مکان روحانیات. و سیوم مکان اللّه تعالی. اوّل بر سه قسم است: مکان جسمانیاتِ کثیف [که] زمین است و مزاحمت و مضایقت در او ظاهر است تا یکی فراتر نشود، دیگری پیشتر نشود و به جای او ننشیند. قرب و بُعد در او معلوم این نزدیك است و او دور. درین مکان از جائی بجائی شدن ممکن نبود الاّ به تقیّد.

دوم مکان جسمانیاتِ لطیف که مکان باد است. درین هم زحمت است، [به] دلیل آنکه بادی که در خانه است تا آنگه [که] از منفذی بیرون نشود بادی دیگر نتواند آمد. هرچه در آن مکان به ماهی توان رفت درین مکان به ساعتی [توان شد].

أمّا مکانِ جسمانیات الطف، مکانِ انوار صوری است. آفتاب و ماهتاب در حال به مشرق و مغرب نرسند، درین حال نور به مغرب برسد، أمّا چون به مکان بودی جز مدّتی به مغرب نرسیدی که نور مکان دیگر ندارد جز مکان باد، در خانه برود بی‌آنکه بیرون رود نورِ شمع از خانه. پس معلوم شد که نور را در خانه مکانی است لطیف‌تر از مکان باد.

دیگر بدان که حقیقت آتش حرارت، و خاصیّت آن احتراق، و آتش ضدِّ آب است و اجتماع ضدّین محال. پس بدان که درین مکان در آب گرم آتش هست پس آتش را مکانی است در آب، غیر مکان آب؛ و الاّ اجتماع ضدّین

باشد.

چون آن دانستی، بدان که درین مکان مزاحمت و مضایقت نیست [به] دلیل آنکه اگر شمعی را در خانه در آری نورِ او در همه دیوار خانه برسد و اگر چند شمع دیگر در آری، نورِ او هم در یك مکان جمع نشود بی‌آنکه نورِ شمع اوَّل بیرون رود.

قسم دوم مکان روحانیات [است، و] هرچند ایشان لطیف‌تر، مکان‌شان لطیف‌تر. [و] روحانیات سه قسم‌اند: روحانیاتِ ادنی، چنانکه ملایکه زمین و دوزخ و دریاها و کوهها. روحانیات اوسط، چنانکه ملایکه آسمانها. و این هر دو روحانیات سرِ انگشتی از مکانِ خود بیشتر نشوند «و ما منّا الاّ وَلَهُ مقامٌ معلومٌ». <۱۶۴/۳۷> یعنی: و نیست از ما هیچ یکی مگر که او را جائی است معیّن. أمّا روحانیات اعلی که مقربان حضرت‌اند و ایشان را لطایف بی‌حد است، اگر خواهند بر ملایکه ادنی بگذرند، کس ایشان را نبیند، از غایتِ لطافت از دیوار همچنان درآیند که از در، و در سنگِ صخره در روند، و در ابلیسیّتِ ایشان نوعی است از بُعد، و ایشان را حاجت است.

أمّا روح انسانی از همه لطیف‌تر است، و حاجت نیست [او را]؛ زیرا که [نه] متّصل و خارج است و نه داخل، و نه ساکن است و نه متحرك. در لحظه [ای] از عرش تاثری برسد. و آنکه اگر روح به مبالغت به دولتِ ریاضت، قوت گیرد تواند که قالب کثیف را بگذارد و به جسمانیات لطیف رساند که [به] یك ساعت، دوم ماهی راه برود. و اگر قوّتش بیشتر باشد به مکان جسمانیات الطف برسد، و اگر در آب رود، تر نشود؛ زیرا که او در مکان آتش می‌رود، آنجا آب نیست. و به یك نَفَس او به مشرق و مغرب برود، ولی هنوز از آبگینهٔ جسمانیات نگذشته باشد و اگر به مکان روحانیات برسد در آتش نسوزد؛ زیرا چه در مکان روحانیات آتش نیست. و آنکه دوزخ نسوزد، این معنی است. همچنان اندیشهٔ تو میان آتش برود و برون آید.

لقد اسمعت أو نادیت حیّاً　　و لکن لاحیاة لمن انادی
بنار لونفخت لها اضاءت　　و لکن کنت ینفخ فی الرماد

زمان [نیز] بر سه نوع است: زمانِ جسمانیات، و زمان روحانیات، و زمان حق‌تعالی.

اوَّل بر دو قسم است: زمانِ جسمانیات که از حرکات افلاك خیزد. چنانکه دی و امروز و فردا. درین زمان ماضی و حال و مستقبل هست. و درین زمان مضایقه نمی‌باشد و اجتماع هر سه محال.

دوم زمان جسمانیات لطیف، و این زمان، به زمان آنچه کارِ جسمانیات کثیف است به هزار سال، ایشان را به یك نَفَس باشد. و درین زمان مضایقتی نیست، و ماضی آن جز ازل نیست و مستقبل این جز ابد نه. درین زمان هزار سال گذشته با هزار سال آینده برابر است چنانکه شب و روز. فرمود: «رأیت یونس فی بطن الحوت». چند هزار سال [پیش] بود. و فرمود: «رأیت عبدالرحمن یدخل الجنّة [حبواً]» و این بعدِ هزار سال خواهد بود. [و او علیه‌السَّلام] به زمانی رسیده بود که هزار سال آینده [و چند هزار سال گذشته] یك حالتِ او بود.

بدان که «روح انسانی را هزار قالب به زمان جسمانیات کند تا روزی چند آن کار توان کرد، دیگر به سالی خضر گیاهی را از باغ بکند» این معنی بود.

و گفت: یك شب ما را از ما بستدند و جمله اوراد بر ما برفت، چون بازآمدیم هنوز موی روی ما از آب وضو تر بود.

یکی [از] اصحاب جنید در دجله در رفت، دری پیدا شد، از آن طرف شده، به هندوستان رفت، آنجا زن کرد و فرزندان زاد، و سالها بمانده، پس خود در آب درآمده، چون سر برآورد، جامهٔ خود را دید کنارهٔ [دجله] نهاده.

۱۴. زمان و مکان

سیّد اشرف سمنانی

امّا کمال ذاتی در یك حدّ است و زیادتی و کمی در آن مُحال است و صمدیّت منافی آنست؛ زیرا که: الصَّمد هوالّذی لا جوف له. پس چون مخصوص به مکانی و جهتی نیست و خلأ و جوف در او مُحال، پس زیادتی در ذات مُحال باشد بخلاف صفات که شئونِ ذات است: «و کلّ یوم هو فی شأن». <۲۹/۵۵> و مراد به این یوم جز آنست که اصل و مدّت زمان است که:

«لیس عند ربّك صباح و لا مساء».

و در حقیقتِ زمان، سخن بسیار است و تحقیقِ آن در کتبِ شیخ شمس‌الدین محمدبن عبدالملك دیلمی است که از اکابر مشایخ و محقّقان است و تلمیذِ او، شیخ محمود اشنوی آن حقایق را در رسالۀ غایة الامکان فی درایة الزمان و المکان جمع کرده، و آن رساله دُرِّ یتیم است در معرفت اللّه و صفاتِ او. در فتوحات و رسائل شیخ علاء الدوله قدّس سرّه شمه‌ای از بحثِ زمان هست و معرفتِ صفات اللّه و احاطه ذاتی با وجود تنزیه و عدم حلول و امتزاج و وجود مجرّدات موقوف است بر معرفت امکنه و ازمنۀ جسمانیات و روحانیّات.

زمان و مکانِ منسوب به حق، چنانچه در ظواهر آیات و احادیث نبوی وارد است، و آنچه حکیم و متکلّم در باب زمان گفته‌اند، از قشریات است که تحقیقی از آن مستفاد نمی‌شود ـ لکلّ عمل رجال ـ.

اگر سؤال کنند که چگونه گوئی که وجود نامتناهی است و همه حکما متفق‌اند که ورای فلك الأفلاك که عرشِ جسمانی است هیچ موجودی نیست، و براهین بر تناهی ابعاد گفته‌اند که اوّلاً آنکه ورای فلك الأفلاك هیچ موجودی نباشد، خلاف نصِّ کلام است: «وَ تَرَی الملائکة حافّینَ من حولِ العرش یُسَبّحونَ بحمدِ ربّهم» <۷۵/۳۹> و همۀ محقّقان صوفیه گفته‌اند که عوالم معقول نامتناهی است. و شیخ شهاب‌الدین در رشف احادیث روایت کرده بر کثرت صفوت ملایکه حول العرش و عدم تناهی عوالم روحانیّه. و ظاهراً که معنی لاخلأ و لاملأ آنست که عدم محض نیست و موجودات محسوسه و کثیفه عالم لطیف محض است.

و عین القضاة می‌فرماید که در مملکتِ او عالم اجسام کم از آنست که ضدّ نیست مالایتناهی عدداً. پس در مملکت او جسم خود هیچ نیست. و حدیثِ «انّ اللّه تعالی لم ینظر الی الدنیا مُنذ خلقها بعضها لها» تنبیهی تمام است بر حسّیّتِ عالم جسمانی.

۱۵. من کلام بعض العرفاء فی تحقیق المکان و الزمان

خواجه محمد پارسا

بدان که یك قسم مکان جسمانیّات است و یك قسم مکانِ روحانیات. و جسمانیّات یا کثیف است یا لطیف، یا الطف. مکان جسمانیّاتِ کثیف زمین است و مزاحمت و مضایقت او ظاهر است؛ تا یکی فراتر نشود، دیگری به جای او نتواند نشست، و بُعد و قرب در او معلوم است. نیشابور، مثلاً، نزدیك‌تر است و بغداد دورتر. درین مکان از جائی بجائی شدن به نقل اقدام و قطع مسافت بُوَد.

امّا مکان جسمانیاتِ لطیف، مکانِ باد است. درین مکان نیز مزاحمت است، تا بادی که در خانه باشد از منفذی بیرون نشود بادی دیگر در آن نتواند آمد، لیکن هر مسافتی که به مدّتی دراز در مکانِ جسمانیاتِ کثیف تواند رفت به مدّتی کوتاه در مکانِ جسمانیاتِ لطیف تواند رفت. مرغ چون درین مکان می‌پرّد، به ساعتی چندان رود که به مدّتی دراز بر زمین نتواند رفت. و این مکان جسمانیات لطیف را هم بُعدِ مسافت هست. چنانکه اگر در مکانِ باد خواهند تا مرغ از مشرق به مغرب رَوَد، مدّتی باید.

أمّا مکانِ جسمانیاتِ الطف، مکانِ انوار صورتی است چون نور آفتاب و ماهتاب و ستارگان و آتش و مانندِ آن. و هرچه در مکان جسمانیات لطیف دور است در مکانِ جسمانیاتِ الطف نزدیك است. و برهان این آنست که چون آفتاب، سر از مشرق برزند هم، در حال، نور به مغرب رسد بی‌درنگ. و نورِ آتش و غیرِ آن همین حکم دارد تا بدانجا که منقطع شود.

برهانی دیگر بر این آنست که: چون شمع در خانه‌ای آری که پُر باد است نورِ شمع در خانه منتشر شود بی‌آنکه باد را بیرون باید شدن. پس بدانستیم که نور را در میان باد، مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ باد، که هرگز باد در آن مکان نتواند رفت به سبب کثافت؛ و نه نیز نور در مکانِ باد تواند رفت به سبب لطافت، بر تقدیر خلوِ مکان باد. ولیکن غایتِ قرب این دو مکان به یکدیگر، از

یکدیگر تمیز نتوان کرد.

و باز شناختنِ این جز به براهین عقلی و مکاشفات قلبی و مشاهدات سرّی و معاینات روحی صورت نبندد. و مثال دیگر به فهم نزدیك‌تر آنست که بگوییم: آتش ضدِّ آب است بطبیعت، و جمع شدنِ آب و آتش در یك مکان، اجتماع ضدّین است، و این اجتماع واقع نیست. چون این دانستی که در آبِ سوزان، آتش موجود است و آن آتش است که دست می‌سوزد نه آب. آتش را در میانِ آب مکانی دیگر است جز مکان آب، و در مکانِ آب آتش نیست و در مکانِ آتش آب نیست؛ از بهرِ آنکه آب و آتش در یك مکان جمع نشوند تا اجتماعِ ضدّین لازم نیاید؛ امّا این دو مکان به یکدیگر بغایت نزدیك است، هیچ جزوی از آب سوزان نیست که تون گفت: این آب است بی‌آتش، یا این آتش است بی‌آب؛ از غایتِ قربِ این دو مکان به یکدیگر، از یکدیگر تمیز نتوان کرد، و نه متّصل توان گفت و نه منفصل.

و چون این مکانِ جسمانیاتِ الطف معلوم کردی، بدان که درین مکان مضایقت و مزاحمت نیست بخلافِ مکان جسمانیاتِ کثیف و لطیف، چنانکه گذشت. و برهان این آنست که اگر یك شمع در خانه داری، نورِ آن شمع به همه زوایای خانه و هوای خانه برسد، و اگر صد شمع دیگر برافروزی، انوار همه در یك مکان جمع شود، بی‌آنکه شمع اوّل را بیرون باید برد.

و بدان که این مکان را نیز بُعد است و مسافت، از برای آنکه نور آفتاب از حجب کثیف در نتواند گذشت، و چون بُعد مفرط شود، منقطع گردد.

امّا امکنهٔ روحانیات، انواع آن بسیار است هرچند روح لطیف‌تر، مکانِ او لطیف‌تر؛ و حاصل او به چهار نوع بازآید:

اوّل ملایکه [ای] که موکّل‌اند بر این زمین و زمینهای دیگر که فرودِ این زمین است. و فرشتگان که بر دریاها و کوهها و صحراها موکّل‌اند از بهرِ ترتیب و انتظام عالم سفلی. و رَوِشِ ایشان در صعود تا آسمانِ اوّل بیش نیست، از آنجا البتّه در نگذرند اگرچه قدرتِ گذشتن دارند، ولیکن از راهِ ترتیب ایشان را بداشته‌اند، هرگز یك سرِ انگشت بیرون نشوند «و ما منّا الاّ وَلَهُ مقامٌ معلومٌ.» <۱۶۴/۳۷> و درجات و مقامات ایشان را تفاوت بسیار است، ولیکن همه را در درجهٔ اوّل شمردیم تا سخن دراز نشود.

درجهٔ دویم ملایکه آسمانهااند، و اهل هر آسمانی بر همان باشند، همچنین حَمَلهٔ عرش و حافّین حول‌العرش که فرودِ عرش‌اند، و تفاوت مقاماتِ ایشان را نیز نهایت نیست.

و امّا روحانیات اعلی که در درجهٔ سیوم‌اند مقرّبان حضرت ربوبیّت‌اند و از راهِ تفاوتِ صفت و مراتبِ ایشان را نیز نهایت نیست و مقاماتِ ایشان در عوالم غیبی است، و ایشان، قویِ لطیف‌اند، و لطافتِ ایشان تا به حدّی است که اگر خواهند خویشتن را از مکان ملایکه ـ که فرودِ ایشان‌اند ـ بازپوشند، که بهیچ‌گونه ایشان را نتوانند دید. از فرطِ لطافت درآیند از دیوار، همچنانکه از در. و امکنه ایشان هم نوعی است از بُعد؛ از بهرِ آنکه ایشان را به حرکت حاجت است اگرچه به یك چشمْ‌زدن به مقصد رسند، امّا حاجت ایشان به حرکت، منافی کمال ایشان است.

درجهٔ چهارم، درجهٔ ارواح است، و درجات ارواح هم متفاوت است به حسبِ تفاوت ارواح در لطافت، که روح انسانی راست. و این روح بغایت لطیف است و هیچ مخلوق در لطافت، به درجهٔ او نرسد و هیچ ذرّه از عرش تا تحت‌الثری از او دور نیست، و او را به حرکت، هیچ حاجت نیست. هر کجا که بجوئی بیابی. و او نه متّصل است و نه منفصل، و نه داخل و نه خارج، و نه متحرّك و نه ساکن. و این همه به براهینِ عقلی معلوم است. و براهین عقلی کسی را بکار آید که مکاشفات قلبی و مشاهدات سرّی و معاینات روحی ندارد؛ چون آفتابِ معرفت طالع گشت به چراغ عقلی حاجت نیفتد. روح انسانی چون به کمال رسد قالب را به مکان روحانیات کَشَد، در آتش شوند و نسوزند، و در دوزخ درآیند از بهرِ راستی وعده ـ «و انْ منکمإلاّ واردها» <۷۱/۱۹> ـ و بیرون آیند، و از دیوار درآیند چنانکه از در، و خود را از چشم هر کس که خواهند، بپوشند. و این همه ممکن است و هست و خواهد بود، امّا ممکن نیست و صورت نبندد و روا نباشد که حق سبحانه و تعالی در چیزی ازین امکنه جسمانیات و امکنه روحانیات ـ که یاد کردیم ـ فرود آید یا بدان پیوندد یا برابر آن باشد. هیچ مخلوق به علوِ مکانتِ او، در درجهٔ قدسیّت او جلّ جلاله نرسد، هو سبحانه مقدّس عن کلّ مالایلیق بجلاله من النقائص الکونیّة مطلقاً و من جمیع مابعد کما بالنسبته الی غیره من الموجودات مجرّدة کانت أو غیر مجرّدة، و هو سبحانه و تعالی و

کمالاته الذاتیّة اعلی من کلّ کمال یدرکه عقل أو فهم أو خیال. ذاتِ مقدّسِ بیچونَش از نسبت زمان و مکان بری و متعالی است و صفات پاکش از شائبه تشبیه و تمثیل عاری و خالی است.

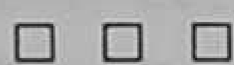
ذاتِ او نزدِ عارف و عالم برتـــر از مٰا و کیف و أیـــن و کم
پاك از آنهـــا که غافـــلان گفتند پاکتـــر زانچـــه عاقـــلان گفتند

و آنچه در حدیث وارد است به روایت انس رضی‌اللّه عنه لقوله تعالی: «و عزّتی و جلالی و وحدانیّتی و فاقة خلقی الیّ و استوائی علی‌العرش و ارتفاع مکانی، انّی استحیی من عبدی و أمّتی یشیبان فی‌الاسلام ان اعذبهما». و آنچه در حدیث دیگر وارد است لقوله صلّی اللّه علیه و سلّم: یقول اللّه تعالی: «و عظمتی و جلالی و ارتفاع مکانی لایدخل الجنّة أحد و قلبه مظلم». و غیر آن احادیث، که عبارت «ارتفاع مکان» در آنها آمده است، آن مکانـی بی‌مکانی است، و آن ارتفاع اشارت است به علوّ ذاتی؛ و رفعتِ مکانت و تقدس ذاتی، اشارت به آن رفعت است. قال اللّه تعالی: «رفیع الدّرجات ذوالعرش.» <۱۵/۴۰>

مثال معیّتِ روح با جسد مثالِ معیّت حق است سبحانه با کلِّ کائنات. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فقد عَرَفَ ربَّه». به روح از اعراض و اجسام، چون دخول و خروج و اتصال و انفصال و غیرِ آن جائز نیست، فکیف حق را سبحانه.

و فی کلام بعض العرفاء رحمهم اللّه: قالب آدمی مرکّب است از چهار عنصر متّضاد خاك و باد و آب و آتش. و این هر چهار در قالب، بحقیقت جمع‌اند. مکانِ خاك در قالب ظاهر است و عیان، و در خاك آب را مکانی دیگر است لطیف و لایق لطافت آب، و درین آب باد را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان آب، و درین باد آتش را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکانِ باد، و روح با همه ذرّه‌ها و قالب بحقیقت موجود است بی‌حلول. در مکان حلول و انتقال از عوارض اجسام است و هیچ چیز از عوارض اجسام به روح جائز نیست. پس همچنین می‌دان که ذاتِ مقدّس ربّ‌العالمین جلَّ ذکره با همه ذرّه‌های آفرینش بحقیقت موجود است بی‌حلول و اتصال و انفصال، و بی‌مماست و بی‌محاذات، با همه بی‌همه، از همه دور، به همه نزدیك، نه متّصل و دور، نه منفصل. زهی نزدیکی و دوری، زهی حاضری و غائبی بنده، زهی جمال با کمال و نابینائی بنده، زهی ناگذاران در میانِ دل و جان، و زهی حاصل دل، و دل از او بی‌حاصل. در حدیث

الهی است: «لم یسعنی أرضی و لا سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن. أنا جلیس من ذکرنی، و أنا معه اذا دعانی». و عن بوهریرة رضی‌اللّه عنه انّه قال: قال النبیّ صلّی اللّه علیه و سلَّم: یقول اللّه عزَّ وجلَّ «أنا مع عبدی اذا ذکرنی و تحرکت بی‌شفتاه». و اخرجه فی‌الشرح السنّة بأسناده عن الأوزاعی باسناده عن أبی هریرة رضی‌اللّه عنه.



و فی‌کلام بعض العرفاء أیضاً رحمهم اللّه فی قوله تعالی: «الرَّحمنُ عَلَی العرشِ استویٰ». <۴/۲۰> پادشاهان صورت را حرم خاص باشد و بارگاه عام، که نواختگان را خلعت آنجا بخشند، و مجرمان را سیاست آنجا کنند. و ترتیب نظامِ مملکت درین بارگاه عام بود و در حرم پادشاهی جز خاصان را بار نَبُوَد. عرش مجید بارگاه عام است مر پادشاهِ پادشاهان را جَلَ ذکره. و لفظِ «استوا» اشارت است به دوام ظهور، بی‌احتجاب. آفتاب هماره طالع است در نیم‌روز و غیر نیم‌روز، ولیکن محتاجان بهره از نورِ او در وقتِ استوا بگیرند. استوا را مثال بیش ازین نتوان گفت ـ و «للّه‌المثل الأعلی» <۱۶/۶۰> ـ و ورای این جز ذوق و مشاهده نیست. و در حرم خاص جز انبیا و اولیا را بار نیست، حلّهٔ حقیقت آنجا پوشانند. پادشاه عالم جلّ ذکره غیور است اسرار صمدیت با هیچ جاحد و معاند در میان ننهد، و چون پادشاه عالم تعالی به بنده خیری خواهد، او را به خود آشنا و به قربِ خودش بینا گرداند. «و نهاك ما لا عین رأت و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر.» و اللّه سبحانه الموفق.



فی کلام بعض کبراء العارفین رحمهم‌اللّه: ما ثمّ الاّ رسم فما ثمّ الاّ جسم، ولکن الاجسام مختلف النظام فمنها الأرواح اللطائف و منها الأشباح الکثائف و من لایقبله مکان و لا یقیده زمان اجعل اساس أمرك کلّه علی الایمان و التقوی حتّی یتبیّن لك الأمر و ایّاك ان ینخدع فان اشبه ما نظر الاّ بصور البراهین.



و فی کلام بعض العرفاء أیضاً رحمهم اللّه فی معرفة الزمان و معرفة المعنی: قوله سبحانه: انّما أمره اذا أراد شیئاً أنْ یقول‌له کن فیکون.» <۸۲/۳۶> زمان نیز زمان جسمانیات است یا زمانِ روحانیات. نوع اوّل که زمان جسمانیات است دو مرتبه دارد: اوّل زمان جسمانیات کثیف است و این زمان از حرکاتِ افلاك خیزد، چنانکه پار و امسال و دی و امروز و فردا. و درازی و کوتاهی این زمان روشن است. سال دراز است و ماه کوتاه. و درین زمان، ماضی و حال و استقبال بُوَد، و مضایقت و مزاحمت باشد. تا دی نرفت امروز نیامد و تا امروز نرود فردا نیاید.

و مرتبهٔ دوم زمانِ جسمانیاتِ لطیف است و آن زمان جنّیان است. و هرچه در زمان جسمانیات کثیف دراز است درین زمان کوتاه است، و هرکه درین زمان کار کند به روزی چندان کار کند که به ماهی یا به سالی در زمان جسمانیات کثیف نتواند کرد. چنانکه شنوده‌ای از سرعتِ کارِ جنّ و شیاطین، و نیز فرزندان جنیان بسیار است و کوتاهِ آن دراز. و این زمان را نیز ماضی و حال و استقبال است. دی و فردای ایشان پار و امسال آدمیان است. و این معنی بطریق قریب است نه بطریق تحدید، و بر این حجّت نتوان آوردن، امّا اربابِ بصائر را در این شکّی نباشد.

و امّا نوع دوم زمان روحانیّات و ارواح است. و این را نیز اقسام بسیار است، هرچه در زمانِ جنّیان دراز است و بسیار، در زمان ملایکه کوتاه است و اندك. هزار سال درین زمان یك نَفَس باشد و هرکه درین زمان کار کند هزار ساله کار به یك نَفَس کند. و درین زمان مضایقت و مزاحمت نیست. هزار سال گذشته با هزار سال آینده درین زمان جمع نتواند شد و این زمان به ازل و ابد محیط نیست و نتواند بود؛ از بهرِ آنکه این زمان متناهی است و متناهی به نامتناهی محیط نشود. و این زمانِ ملایکه است.

و بر این اقتصار افتاد تا ترا نمودار بود و بدانی که جناب مقدّس جلَّ ذکره که وجوبِ وجود او از سمتِ بدایت و منقصتِ نهایت منزّه است و ذاتِ بیچون است از نسبت زمان و مکان متعالی است که مضیق زمان که از دوران افلاك خیزد، خبردهنده و مقدّس است. سیِّدِ عالم صلّی اللّه علیه و علی آله و أصحابه و سلّم در شبِ معراج از تنگنای زمان و مکان بیرون شده، و از مضیق ازل و ابد که مفهوم خلق است برتر آمد، عبدالرحمن‌بن عوف را رضی‌اللّه عنه دید و با او

سخن گفت در حالِ رفتنِ او در بهشتِ حقیقی، نه مجازی؛ در حالی که این حالت از راه صورت، بعد از پنجاه‌هزار سال تواند بود. در قصّهٔ معراج فرمودی: «رأیت عبدالرحمن‌بن عوف یدخل الجنّة حبواً». پس فرمود: او را گفتم: چرا دیر آمدی؟ گفت: یا رسول‌اللّه آن سختیها که روبروی من آمد کودکان را پیر گرداند، از آن سختیها چنان پنداشتم که ترا هرگز نبینم، الحدیث.

حق سبحانه به یك قدرت بر همه مقدورات نامتناهی قادر است، به نسبت قدرتِ او سبحانه ازل و ابد کم از طرفة العین بنماید. منزّه است از ماضی و مستقبل، و گذشتن و آمدن، و تعدُّد و تحدُّد. و این چاشنی عالم قدم است. اهلِ بدعت چون از اسرار انوار الهی محجوب ماندند منکر قدم قرآن شدند و گفتند: آنگاه که موسی علیه‌السّلام نبود، کوه طور نبود، خداوند عزّ وجلّ با او چون می‌فرمود که «فَاْخلَعْ نعلیكَ انّكَ بالـوادِ المقـدّسِ طوىً»؟ <۱۲/۲۰> اگر از مضیق زمان هیچ گذشته بودندی و از تنگنای عالم صورت به یك نفس باز رسته بودندی و به ازمنه روحانیات ایشان را سفر و گذری بودی، هرگز کسی راه ایمان بر ایشان نزدی.

و بدان که اگر روح انسانی قوّت گیرد و به انواع تصفیّه و تزکیّه در متابعتِ صاحب شریعت صلوات‌اللّه و سلامه علیه موصوف شود، تواند که به زودی قالبِ کثیف را به زمان جسمانیاتِ لطیف کَشَد و به روزی چندان کار کند که دیگری به سالی نتواند. در قصّهٔ خضر علیه السَّلام منقول است که در آن صورتِ بندگی در یك روز آن پاره کوه را برکَنْد و او را به زمین راست و هموار گردانید و خاكِ او را به جائی دیگر برد. این قصّه در اواخرِ نوادر الاصول بطولها منقول است.

و از شیخ ابوالحسن خرقانی قدّس سرّه منقول است که فرمود: یك شب ما را از ما ستاندند، جمله اورادِ ما بر ما برفت، و چون ما را به ما بازدادند روی ما از آبِ وضو هنوز تر بود.

و صاحب این مقالات و حالات می‌گوید که: از یاران ما کسی هست که در کم از یك ساعت صد بار همه قرآن را ختم کرده است حرف حرف و آیه آیه خوانده، و این حالت او را افتاده.

و اگر روح به کمال برسد، تواند که قالب را به زمان روحانیات کَشَد و در یك ساعت کار صد هزار ساله بکند. و قصّهٔ معراج سیِّدِ عالم صلّی‌اللّه علیه و سلّم

درین مقام بود که در یك ساعت از تفاصیل مملکت یکان یکان بر وی عرض فرمودند و نود هزار کلمه از حق شنود، و چون بازآمد، بستر هنوز گرم بود.

منقول است که یکی از اصحاب جنید قدّس اللّه روحه به کناره دجله رفت تا غسل کند، جامه بیرون کرد و در میان آب شد، و هم در دم به هندوستان رفت و آنجا متأهّل شد و فرزندش در وجود آمد و سالهای بسیار آنجا بماند، پس دیگر بار خود را در میانِ آب دید در دجله، و جامهٔ خود هم آنجا که نهاده بود، یافت و پوشید و به خانقاه رفت و اصحاب را دید که همان نماز را وضو می‌کردند. و چون رونده به این مقام رسد در یك نَفَس هزارساله طاعت تواند کرد. و از اینجا بزرگانِ طریقت قدّس‌اللّه أرواحهم فرمودند: یك نَفَس رونده هزار ساله عامه ارزد.

و آنچه گفته آمد از اسرار زمان و مکاَن، قطره‌ایست از آن دریای بیکران، و بسیار دُرّ شاهوار در قعر بحر بماند، کم من خبایاء فی‌الزوایاء.

تعليقات و ارجاعات

۱. تعلیقاتِ غایةالامکان*

۲ـ بُلعَجَبی

بوالعجبی = بوالعجب + ی مصدری. ابوالعجب کسی را می‌گفتند که کارهای شگفت می‌کرده است، و نیز کنیه شعبده‌باز و تردست بوده است. در اینجا مترادف با «بی‌ادبی» بکار رفته، و ظاهراً به معنای مکاری و حقّه‌بازی و کارِ باطل کردن است. حافظ گوید: (دیوان ۱۴۶/۱)

پری نهفته رخ و دیو در کرشمهٔ حسن
بسوخت عقل ز حیرت که این چه بلعجبیست

۴ـ تنزیه

انفراد قدیم است به اسماء و اوصاف و ذاتِ او، آن چنان که مستحق است. و منزّه کردن حق را گویند از صفاتِ بنده. رك: تهانوی: کشّاف اصطلاحات فنون ۱۳۴۵، سمنانی: العروة ۲۶۴، مفاتیح‌الاعجاز ۵۶۷.

۴ـ حلول

با ضمِ اوّل، از مصدرِ الحلال است به معنی نزولِ شیئی در شیئی دیگر. و در اصطلاح، حلول ذات حق تعالی را در اشیاء حلول گویند. با آنکه در میان مشایخ طریقت این عقیده باطل و مردود است ولی مخالفانِ تصوّف حلولیه را از جملهٔ طرایق تصوف، نیز برشمرده‌اند و این عقیده را وسیلهٔ ردّ و طرد تصوف قرار داده‌اند، اما همچنان که گفتیم، صوفیه خود را ازین عقیده بری و پاك دانسته‌اند. رك: الجانب‌الغربی ۵۲ به بعد، جامع‌العلوم الملقب بدستورالعلماء ۵۴/۲، فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی ۱۷۹.

* ارقامی که در کنار تعلیقه‌ها آمده، ناظر بر بندهای رساله‌هایی اوّل و دوم است، تعلیقات و ارجاعاتِ بخشِ سوم که مربوط به اشعار است ناظر بر شمارهٔ غزلها و بیتهاست.

۴ـ تشبیه

در اصطلاح مانند کردنِ حق است به صفات و افعال و اخلاق عبد، که به ظنّ ابن عربی (م ۷۳۶) عین تقیید است و تحدید. امّا تشبیه در میان صوفیه دو روی دارد. تشبیه مذموم است که همانا مانند کردنِ حق است به خلق در ذات، که مجسّمه بدان عقیده تعلّق دارند و صوفیه این عقیده را عین کفر دانسته‌اند. و تشبیه محمود است و آن تعلّق ورزیدن است به سخنانِ تشبیهی انبیا. امّا نه آن گونه که در آن بمانند. اصولاً مشایخِ طریقت میان تشبیه و تنزیه جمع کرده‌اند و هر یك از آن دو را به تنهایی، امری ناقص و نادرست دانسته‌اند. چنانچه گفته‌اند (مفاتیح الاعجاز ۲۰).

ز نابینایی آمد راهِ تشبیه ‌ ‌ ‌ ز یك چشمی است ادراکاتِ تنزیه

برای اطلاع بیشتر با مبحث تشبیه و تنزیه از نظرگاه بزرگانِ طریقت بنگرید به: شرح خوارزمی بر فصوص‌الحکم، فصّ نوحی، الجانب‌الغربی **۴۷**.

۱۰ـ أنزهك عما وحّدك به الواحدون.

این عبارت را در اخبار حلاّج نیافتم. بی‌شباهت به آن نیست این اشعار حلاج که دربارهٔ توحید گفته است:

وحدّنی واحدی بتوحید صدق ‌ ‌ ‌ ما الیه من المسالك طرق
هوالحقّ والحق للحق حقّ ‌ ‌ ‌ و لابس ملبس الحقائق حق
قد تجلّت طوالع زاهرات ‌ ‌ ‌ یتشعشعن من لوامع برق

نیز رك: طبقات‌الصوفیه **۳۸۱**، اخبار الحلاج **۱۰۸**.

۱۱ـ شیخ‌الاسلام عبدالله انصاری به نظم آورده است...

اشعار مذکور، در طبقات الصوفیه **۲۱۵**، در بحثِ پیرامونِ توحید آمده است. نیز پیرِ هری، همین ابیات را در پایانِ منازل السائرین خود در خصوص توحید الهی آورده، و جامی در مقدّمهٔ نفحات الانس **۱۹** آن را نقل کرده است.

۱۴ـ ابن السقاء بغدادی

از فقهای اسلامی در صدهٔ ششم هجری بوده و در **۵۲۵** هجری در بغداد اقامت داشته است. روزی در نظامیهٔ بغداد یوسف‌بن وهرة الهمدانی مجلس وعظ داشته و ابن سقا در آن مجلس از همدانی سؤالی کرده است، همدانی به او گفته که از کلام تو رایحهٔ کفر به مشام من می‌رسد و تو بر دینی غیر از دینِ اسلام خواهی مُرد. ابن خلّکان به نقل از ابوالفضل صافی می‌نویسد: ابن السقاء به رسولی از رسولان خلیفهٔ

روم که به بغداد آمده بود ترك دین اسلام و گرایش خود را به دین نصرانی عنوان کرد، نصرانیان او را اقبال کردند، وی نصرانی شد و در قسطنطنیه اقامت گزید. رك: و فیات‌الاعیان ۷/۷۸ـ۷۹.

۱۴ـ دلیلی در ثالث ثلاثه بگویم.
قول ابن السقاء بغدادی است که در تعلیقهٔ بالا از او یاد کردیم. ثالث ثلاثه، اشاره به اقانیم سه‌گانه نزدِ نصرانیان است که عبارتند از پدر و پسر و روح‌القدس، و به تعبیری دیگر وجود و حیات و علم، و آنان که عقیده دارند که ابّ و ابن و روح‌القدس برای خدای سه اقنوم هستند. رك: مفاتیح‌العلوم ۳۶، آنندراج، ذیل اقنوم.

۱۶ـ صفاتِ ذات
صفاتِ خدای تعالی دو نوع است: یکی صفات ذات. مانند موجود، قدیم و واحد، که به اتفاق همهٔ فرقه‌ها و نحله‌ها قدیم و ازلی است. و دیگر صفات فعل. مانند علم و حیات و ارادت و قدرت و... که در قدیم بودنِ آنها در میان اربابِ فرق اسلامی اختلاف است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۴۲، شرح‌التعرف ۱/۳۰۷، احیاء علوم‌الدین ۱/۹۶، الفرق بین‌الفرق ۳۳۴، ملل و نحل ۱/۴۴ـ۹۵، الدرة الفاخرة ۱۶۶ـ۱۷۲، مصباح الهدایة، تعلیقهٔ صفحهٔ ۲۷.

۱۶ـ قدم قرآن
در این که قرآن قدیم است یا حدیث، میان فرق اسلامی، اختلاف نظر است که تفضیل آن را در تفاسیر و نیز در بحث پیرامنِ کلام خدای تعالی در کتب حکمت و کلام و عرفان می‌تواند دید. صوفیه قرآن را کلام خدای می‌دانند و کلام، صفت خدای است «و اضافت قرآن به خدای تعالی اضافتِ صفت است چون حیات و علم و ارادت و قدرت». پس قرآن قدیم باشد همچنان که صفاتِ مزبور قدیم است. خواجه رشیدالدین همدانی وزیر در لطائف الحقائق ۲/۴۵۳، در خصوص قدم کلام خدای، نزدِ فرق مختلف، بحثی مستوفی کرده و به صورتِ مستدل، حوزهٔ کاربردِ کلام خدای را به صورت و معنی نموده است. رك: شرح‌التعرف ۱/۳۴۴، مقالات الاسلامیین ۲۶.

۱۶ـ در شاریدن ایستادن

شاریدن = شار + یدن (پسوند مصدری) به معنای ریختن و تراویدنِ آب. این کلمه در گونهٔ فارسی کابل (افغانستان) به همین معنی رواج دارد. نیز رك: برهان قاطع ۱۲۲۶.

۱۹ـ اِذا تجلّی اللّهُ لشیء خشع له

قسمتی از حدیثی نبوی است. در سنن ابن ماجه، ش ۱۲۶۲ می‌خوانیم: انّ أناساً یَزعمونَ أنَّ الشمسَ و القمر لاینکسفان الاّ لموتِ عظیمٍ مِنَ‌العظماء و لیس کذلك. انّ الشمسَ و القمرَ لا ینکسفان لموت أحدٍ ولا لحیاته. فاذا تجلّی اللّهُ لشیء من خلقه خشع له.

۲۲ـ تفرقه

عزّالدین محمود کاشی می‌نویسد: «لفظِ تفرقه اشارت است به وجود مباینت و اثبات عبودیّت و ربوبیّت، و فرق خلق از حق، بی‌تفرقه، عین زندقه بُوَد و تفرقه بی‌جمع محض تعطیل حق بود، و اگر در طاعت به کسب خود نگرد در مقام تفرقه باشد و اگر به فضل حق نگرد در مقام جمع بُوَد، و هر که از خود و اعمال خود بکلّی فانی شود در مقام جمع‌الجمع بُوَد». مصباح‌الهدایه ۹۸، نیز رك به: خلاصه شرح تعرف ۳۹۶.

۲۲ـ جمع‌الجمع

آنست که بنده غیر باری‌تعالی را نبیند، و در واقع استهلاك بنده است بالکلّیه، یعنی غیبت از ماسِوَی اللّه. رك به: تعلیقه بالا، و نیز به: جواهر الاسرار ۱۳۸.

۲۲ـ أنا الحقّ

از شطحیاتِ بسیار مشهـور و زبانگـرد حسیـنِ منصور حلاج بیضاوی است که موجبات ردّ و قبول بسیاری از متشرعه و مشایخ طریقت را عنوان کرده و در بسیاری از کتب صوفیه پیرامونِ آن بحث شده و عده‌ای نیز آن را شرح کرده‌اند. رك: شرح شطحیات روزبهان بقلی ۲۲، ۶۹، حسنات العارفین ۲۲.

۲۲ـ سبحانی

سبحانی ما اعظم شأنی؛ از شطحیاتِ مشهور ابو یزید بسطامی است. این داستان را جلال‌الدین مولوی بلخی نظم کرده و با توجیهی چنین پذیرفته است:

گرچــه قرآن از لبِ پیغمبرست | هرکه گوید: حق نگفت او کافرست
چون همـای بی‌خـودی پرواز کرد | آن سخـن را با یزیـد آغـاز کرد
عقـل را سیـل تحیّـر در ربود | زان قوی‌تر گفت کاوّل گفته بود
نقش اوُ فانــی و او شد آینه | غیـرِ نقشِ روی غیـر آنجای نه
گر کنی تُف، سوی روی خود کنی | ور زنـی بر آینـه بر خود زنی

رك: مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۲۰۳ـ۲۱۵۳، نیز به شرح شطحیات ۸۸ـ۸۹.

۲۳ـ این را شطح نام کنی و طامات لقب دهی.
شطح در اصطلاح سخنی را گویند که ظاهرِ آن به ظاهر شرع مطابق نباشد امّا حالی که در آن حال، سخن شطح‌آمیز گفته شود، بحق باشد. رك: اورادالاحباب ۵۹/۲، شطحات الصوفیه ۷ـ۲۲ و طامات در اصطلاح، معارفی را گویند که در ابتدای سلوك بر زبان سالك رود. بسیاری از صوفیه شطح و طامات را با نظری نگریسته‌اند که خامی و ناپختگی در گویندهٔ آن سخنان و معارف به مشام می‌رسد، و عده‌ای نیز توجیهاتی بر مبنای علوم و اصول عرفانی از شطح و طامات کرده‌اند.

مالاعین رأت... الخ.
حدیث قدسی است. در جامع‌الصغیر ۳۵۴/۱ و ۵۹/۲ به صورتهای زیر درج شده است:
* انّ فی‌الجنّة مالاعین رأت و لا أذن سمعت ولا خطرٍ علی قلب أحدٍ.
* الصومُ یدقُ المصیر و یذبل اللحم و یبعد من حرّ السّعیر ان للّـه مائدة علیهـا مالاعین رأت و لا أذن سمعت و لا خطرٍ علی قلب بشر، لا یقعد علیها ألاّ الصّائمون.
در صحیـح مسلم ۲۱۷۴/۴ با پیشدرآمـدی به صورت «أعَـدْدت لعبـادی الصّالحین مالاعینُ رأت... الخ». نیز بنگرید به نفحة الروح ۳۲ که به صورت «فانَ فیها مالاعین رأت... الخ» آمده است. بنا به گفتهٔ بعضی از مفسّران و عرفاء، حدیث مزبور در تفسیرِ این آیت گفته شده است: فَلاتَعلَم نَفْسٌ ما أخفیَ لهم مِنْ قرّة اَعین جَزَاء بما کانوا یَعْلَمون».

۲۸ـ مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربّه.
در موردِ قایل این سخن اختلاف است. عده‌ای منشأ خودشناسی را به مدنیّتِ یونان باستان می‌رسانند، و بعضی مانند ابن أبی الحدید در شرح نهج‌البلاغه ۵۴۷/۴ آن را به علی(ع) نسبت داده‌اند، و نیز به صورتِ «اذا عرف نفسه» از احادیث نبوی

دانسته‌اند. ابن تیمیه آن را از موضوعات دانسته است. مولوی گوید (به نقل احادیث مثنوی ۱۶۶)

بهرِ ایـن پیغمبـر آن را شرح ساخت   کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت

۲۹ـ و عزّتی و جلالی و وحدانیتی و فاقة خلقی الیّ... الخ

احادیثی قدسی در این زمینه در نگاشته‌های عرفانی و اخلاقی آمده است با این تفاوت که لفظ «ارتفاع مکانی» در آنها دیده نمی‌شود. نزدیکترین روایت به حدیث مزبور از لحاظ لفظ، این روایت أبـی نُعیـم اصفهانـی است که آن را ضعیف دانسته‌اند، و سیوطی در جامع‌الصغیر ۲۴۵/۲ چنین نقل کرده است: قالَ اللّه تعالی: وَ عزّتی و جلالی لا اجمعُ لعَبْدی أمَنینِ و لاخوفینِ... الخ». بنا به گفتهٔ آقای نذر صابری، حدیث قدسی مزبور را محمّد مدنی با اندك اختلافی در لفظ، و اضافاتی در آخر، در کتاب الاتحافات السنیة فی الاحادیث القدسیة آورده است.

۳۱ـ تفسیر جواهر

چنین است در نسخه‌های /ر/ و /ح/ و /دا/. تفسیر جواهر را ـ که پیش از اشنوی تألیف شده باشد ـ نمی‌شناسم. مطالبی که اشنوی در همین بند، از تفسیر مذکور نقل کرده، با اندك اختلافی در تفسیر طبری آمده است. در نسخهٔ چاپی آقـای نذر صابری به صورت «تفسیر جریر» ثبت شده، که با توجّه به اسم محمدبن جریـر طبری، مستبعد می‌نماید.

۳۴ـ ابوالقاسم بلخی

ابوالقاسم عبداللّه فرزند احمد فرزند محمود مشهور به ابوالقاسم بلخی یا ابوالقاسم کعبی، از کبار متفکّران معتزلی در صدهٔ چهارم هجریست. وی از شاگردانِ بنام ابوالحسن خیاط معتزلی بوده و دربارهٔ زمان و مکان دارای آراء خاص خود است که بسیاری از متکلّمان شیعی مانند شیخ مفید از او متأثّرند. رك: دائرةالمعارف اسلامی، ذیل بلخی، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ۲۵۶. از مهمترین آثار بلخی شرح اوست بر مقالات زُرْقان معتزلی که به قول مرحوم عباس اقبال «اکثر مؤلفیـن غالـب محتویات آن را در کتب خود نقل کرده‌اند». رك: خاندان نوبختی ۱۳۷، پاورقی شمارهٔ ۱.

۳۴ـ مرجئه

فرقه‌ای از فرق اسلامی است که در زمانِ حکومت معاویه ظهور کردند. آنان عقیده داشتند که هر که اهل قبلهٔ مسلمانان باشد و به ظاهر به اسلام بودنش اقرار کند، مؤمن است و ارتکابِ معاصی به ایمانِ وی ضرر نمی‌رساند و هیچ کس حقِ تکفیر او را ندارد، و باید داوری را به روزِ قیامت واگذار کرد. این تأخیر حکم را «ارجاء» نامیدند و به آیهٔ ۱۰۷ از سورهٔ توبه استناد ورزیدند که «و آخرون مرجون لامرالله اما یعذبهم و امّا یتوب علیهم و اللّه علیهم حکیم». آنان دربارهٔ امام عقیده داشتند که چون کسی به امامت مسلمانان برگزیده شد، هرچه گوید پذیرفتنی است. فرقهٔ مذکور یکی از سیاسی‌ترین فرق اسلامی است و در واقع برای توجیه حکومت آل ابوسفیان و دفاع از آنان بوجود آمده است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۶۴، ۶۹، ۷۱ـ۷۶، الملل و النحل ۱۳۹/۱ـ۱۴۶.

۳۴ـ معتزله

فرقه‌ای از فرق اسلامی‌اند که در اواخر عهد بنی‌امیّه ـ که عقل‌زدایی در تمدن اسلامی به اوج رسیده بود ـ پیدا شدند و چندین قرن در صحنهٔ بحثهای کلامی و عقلانی ـ عقیدتی ظهور داشتند و بر بسیاری از فرقه‌های عقل‌گرا اثر گذاردند. مؤسس فرقه مزبور واصل‌بن عطا از شاگردانِ حسن بصری (م ۱۱۰ هـ. ق) بود که با کمك عمروبن عبید فرقهٔ معتزله را نظام داد. وجود این فرقه در اسلام، سببِ پیدایش نهضت فکری و فرهنگی شد و گرایشهای عقلانی و فلسفی را در تمدنِ اسلامی، روایی داد؛ زیرا آنان برای اثبات آراء و عقاید خود چون توحید، نفی جسمیّت خدا، عدم امکان رؤیت خدا، عدل و اختیار و اجماع از فلسفه و مباحث عقلانی سود می‌جستند. گرایش شدید معتزله به فلسفه و مباحث منطقی و عقلانی سبب شد تا بیشترینهٔ فرقه‌های اسلامی به خصومت با آنان بپردازند و در کتب تفسیری، حدیثی، کلامی و عرفانی و ملل و نحل خود بر آنان تاخت‌وتاز بیش از حد بکنند. اصول عقاید آنان عبارت است از قول به المنزلة بین‌المنزلتین، توحید، عدل، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر. برای اطلاع بیشتر رك: عبدالرحمن بدوی: مذاهب الاسلامیین، ملل و نحل ۴۳/۱ و ۸۴، مقالات الاسلامیین ۱۰۰ـ۱۱۷، الفرق بین‌الفرق ۲۰ و ۲۴.

۳۴ـ زَوَر / zavar

گونه‌ایست از تلفظ زبر، با تغییر صوتی ب = و. زَوَر، و زَوَرین در متون کهن فارسی

مکرر بکار رفته است.

۳۴ـ تعطیل و زندقه

تعطیل در لغت مهمل گذاردن چیزی را گویند. نزدِ اهل شرع، کافری را گویند که اعتقاد به وجود باری‌تعالی نداشته باشد. رك: کشاف اصطلاحات فنون ۱۰۲۶/۲. نیز در تاریخ تمدن اسلامی به دسته‌ای از اسماعیلیه، معطّله گفته‌اند. و امّا زندقه، زندیق بودن، باطناً کافر بودن و تظاهر به ایمان کردن را گویند. اصل کلمهٔ زندیق / zendik / از / zanda / اوستائی، به معنای بزه‌کار است که در تاریخ تمدن اسلامی به پیروان مانی و ملحدان و دهریان و کلاً به بی‌دینان گفته می‌شده است. رك: برهان قاطع، حاشیهٔ دکتر محمّد معین ۱۰۳۹.

۳۸ـ مشاطگی

مشاطه + گی. مشاطه: شانه کردن، زنِ شانه‌کش، و در عرف زنی را گویند که عروس را بیاراید. (آنندراج) ظاهراً در اینجا به معنای آرایشگری و افسونی و افسونگری است.

۳۸ـ بُوْك

مخفف (بود که» و «باشد که» است. کلمهٔ تمنی است و به معنای «مگر هم» بکار می‌رود. (برهان قاطع)

۳۸ـ میش‌صُورتان

میش به معنای گوسفند مادّه، و مطلقاً گوسفند را گویند. میش‌صورت، کسی را گویند که به صورتِ گوسفند بنماید و ظاهراً کنایه از گوسفندمندانه بودن و مقلّد بودن است.

۵۰ـ لَوْ دَنوتُ أنملةً لأحترقت.

اگر به اندازهٔ سرانگشت نزدیك گردم هرآینه می‌سوزم. عبارتی است منسوب به جبرئیل که در شب معراج عنوان کرده است. شیخ اسماعیل حقّی بروسی در کتاب روح‌البیان ج ۵ ص ۱۲۰ روایت کرده است که «جبرئیل وقتی که به سدرة‌المنتهی رسید از رفتن بایستاد و پیش نرفت. رسول(ص) فرمود: افی مثل هذا المقام یترك الخلیل خلیله، فقال لو تجاوزت لا حرقت بالنور ». صورت کامل خبر مزبور در کتبِ اخبار چنین است: فلما بلغ سدرة‌المنتهی فانتهی الی الحجب فقال جبرئیل تقدم یا

رسول‌اللّه لیس لی ان اجوز هذا المکان ولو دنوت انملةً لا حترقت». رك: بحار الانوار، باب ۲۳ از جزو ششم، تعلیقات حدیقة الحقیقة ۳۲۰، شرح‌التعرف ۴۴/۲، احادیث مثنوی ۱۴۳.

۵۷ـ خلاصهٔ وجود توئی... در خود نگر.
همانند این مضمون است در رباعی زیر، که در بیشترینهٔ متون عرفانی صدهٔ هفتم و هشتم به نام بابا افضل کاشانی و دیگران و یا به صورت مجهول، یعنی به صورت «از آن عزیز» ثبت شده، و نجم‌الدین دایه در مرموزات، ۴، آن را از سروده‌های خودش دانسته است.

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که توئی — وی آینهٔ جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست — در خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی

نیز بنگرید به: تعلیقات آقای دکتر شفیعی کدکنی بر همان کتاب، ۱۷۵، کاشف‌الاسرار اسفراینی ۱۲، العروه سمنانی ۲۴۲.

۸۵ـ رأیت یونس فی بطن الحوت.
مأخذ این حدیث را نیافتم. در معجم‌المفهرس ۵۲۴/۱، حدیثی به این صورت آمده است: دَعوة ذی‌النون اذ دعا و هو فی بطن الحوت.

۸۵ـ رأیت عبدالرحمن‌بن عوف یدخل الجنّة حَبْواً.
در مسندِ احمدبن حنبل و کنوز الحقائق مناوی، به همین صورت آمده است. معجم‌المفهرس ۴۱۶/۱.

۱۰۲ـ انّ من‌العلم کهیئة المکنون لایعلمه الاّ العلماء باللّه.
حدیث نبوی است، سیوطی در اللالی المصنوعة ۲۲۱/۱ آن را از موضوعات دانسته، و بهمین صورت با اختلاف برخی از کلمات در جامع‌الاسرار سید حیدر آملی ۲۵، التصفیه ۳۰، مشارق الدراری ۱۰۲، تمهیدات عین‌القضاة ۶۶ آمده است.

□ □ □

۲.تعلیقاتِ پاسخ به چند پرسش

۱ـ عبدالسلام کاموئی

شیخ زین‌الدین عبدالسلام کاموئی، گویا از کامو یا کامویهٔ اصفهان برخاسته و به خدمتِ شهاب‌الدین عمر سهروردی رفته و با علوم متداولِ عرفانی آشنا شده است. از زندگی او اطلاعاتی دقیق نداریم. با تقی‌الدین دادا (م ۷۰۰) که ذکرش در تاریخ جدید یزد بتفصیل آمده، مکاتبه داشته، و اسماعیل ماشاده، مترجم عوارف‌المعارف و همین رسالهٔ پاسخ به چند پرسش در ۶۶۵ هجری در خانقاه او بوده، و نظام‌الدین محمود کرمانی (م ۷۰۵) خلیفهٔ او در کرمان بوده است. او را با القابی چون «شاه عراق» و «زین عراق» می‌خوانده‌اند و پیر جمال اردستانی در مثنویاتش احوال او را به نظم آورده است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقدّمهٔ نگارنده در همین رساله.

۱ـ کتاب عوارف

یکی از نگاشته‌های حائز اهمیّت در تاریخ تصوّف اسلامی، عوارف‌المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی است که پس از تألیف، از جملهٔ نگاشته‌های درسی در حوزه‌های عرفانی بغداد، ایران و شبه قارهٔ هند و پاکستان بوده و بر بیشترینه کتابهای عرفانی ـ که پس از صدهٔ هفتم هجری تألیف شده ـ تأثیر گذارده است. کتابِ مورد بحث پس از ۶۳۶ هجری بارها به زبان فارسی ترجمه شده که مهمترین این ترجمه‌ها ترجمه اسماعیل ماشاده اصفهانی است که در ۶۶۵ آن کتاب را فارسی کرده است. و پیش از وی، قاسم داود، مرید بهاءالدین زکریای ملتانی، عوارف‌المعارف را، گویا پیش از ۶۳۰ هجری فارسی کرده بود (رك: نذیر احمد: قدیمی‌ترین ترجمهٔ عوارف‌المعارف، Indo - Iranica، ش ۳ـ۴، س ۱۹۷۲ م) و پس از ماشاده نیز ترجمه‌های فارسی از تمامی ابواب یا برخی از ابواب آن کتاب شده است. رك: تعلیقات نگارنده بر الجانب الغربی ۲۷۷ و مقدمهٔ نگارنده بر ترجمهٔ رشف‌النصائح الایمانیة.

۱ـ شهاب‌الدین عمر سهروردی

ابو حفص، یا ابو عبداللّه عمربن محمدبن عبداللّه بن محمدبن عبداللّه بن عمویه قرشی بکری، مشهور به شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹ـ۶۳۲) یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های عرفانی جهان اسلام است که نه تنها روش و مذاق

عرفانی او، بل بینش دینی ـ اجتماعی و سیاسی او بی‌شباهت با حجةالاسلام محمّد غزالی (م ۵۰۵) نیست. آنچه دربارهٔ او و به زبان فارسی نوشته‌اند، بر مبنای مطالبی است مشهور، و نیز در این تعلیقه پرداختن به شرح حالِ و آثار او مقدور نی. نگارنده در مقدمهٔ ترجمهٔ رشف‌النصائح الایمانیه، و نیز در مقالهٔ «هشتصد سالگی عوارف گوشه‌هایی از ناگفته‌ها را بازگفته است و هر دو نگاشتهٔ مذکور در تهران زیر چاپ است به آنجا مراجعه بفرمایید.

۳ـ اعدی عدوك نفسك الّتی بین جنبیك.

حدیث نبوی است. در حکمت اسلام روغنی ۲۵ می‌خوانیم: «و عقل را همچو هوی دشمنی نیست که: اعدی عدوك نفسك التی بین جنبیك، و از دشمن بیگانه حذر آسانتر است تا از دشمن همخانه». در جامع‌الصغیر ۱۷۳/۱ بصورت «اعدی عدوك زوجتك الّتی تضاجعك و ملكت یمینك» آمده است. نیز رك: مناقب الصوفیه ۵۴، تمهیدات عین‌القضاة ۱۴، احادیث مثنوی ۹.

۴ـ در تن آدمی گوشتْپاره‌ایست که چون او با صلاح باشد...

ترجمهٔ این حدیث نبوی است: انّ فی جوف ابن آدم (جسد ابن آدم) لمضغة، اذا صلحت، صلح سائر البدن و اذا فسدت فسد سائر البـدن الا و هی‌القلـب. رك: المصباح فی التصوّف ۸۲.

۱۲ـ انّ اللّهَ خلقَ آدمَ من قبضةٍ قَبَضَها مِنْ الأرض.

حدیث نبوی است، صورتِ کامل آن در جامع‌الصغیر ۲۶۵/۱ بدین صورت آمده است: «انَّ اللّهَ تعالی خلقَ آدمَ مِنْ قبضةٍ قبضها من جمیع الأرضِ، فجاء بنو آدمَ علی قدرِ الأرضِ: جاء منهم الأحمرُ و الأبیضُ، و الأسودُ و بین ذلك، و السَّهلُ و الحزنُ و الخبیثُ و الطیّبُ و بینَ ذلك».

۱۳ـ یجمع خلق ابن آدم فی بطن أمّه اربعین یوماً...

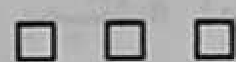
حدیث نبوی است. صورتِ کاملِ آن در سُنَنِ ابن ماجه ۲۹/۱ بدینگونه آمده است: یُجمعُ خلقُ أحدکم فی بطنِ امّه أربعینَ یوماً. ثمّ یکونُ علقةً مثل ذلكَ. ثمّ یکونُ مضغةً مثلَ ذلك. ثمّ یبعثُ اللّهُ الیه الملك. فیؤمرُ بأربع کلماتٍ، فیقولُ: اکتب عملهُ و أجلهُ وَ رزقهُ و شقیٌ أم سعیدٌ. نیز بنگرید به: مفاتیح‌الاعجاز ۲۴۵.

۲۵ـ جذبة من جذبات الحقّ توازی عمل‌الثقلین.

درین رساله به عنوان حدیث نبوی آمده است. جامی در نفحات الانس آن را به ابوالقاسم نصرآبادی نسبت داده، شاه نعمةاللّه ولی، خبر مزبور را بدون ذکر قایل آن نقل کرده است، رسایل ۱۳۶/۱، ۱۷۲، در اسرار التوحید، محمد منوّر ۲۴۷ با تعبیر «کما قال الشیخ» خبر مزبور را نقل کرده است و غزالی در احیاء علوم‌الدین ۵۶/۴ قایل آن را نام نبرده است. نیز رك: مناهج الطالبین ۲۲۱، که بعنوان حدیث آمده است و به احادیث مثنوی ۱۱۹.

۲۵ـ خدای تعالی می‌فرماید: أعددت لعبادی...

حدیث قدسی است، بنگرید به تعلیقهٔ بند ۲۴ از تعلیقات غاية الامکان در همین مجموعه.



۳. تعلیقات اشعار بازمانده

غ ۱ـ پاك كن ز آلایش و آرایش خود راه را.

غزلِ مزبور در نسخه‌های ترجمهٔ عوارف‌المعارف، توسطِ اسماعیل ماشاده با ذکر نام قایلِ آن ـ شیخ تاج‌الدین اشنوی ـ ذیل باب سی و پنجم که آداب وضو و طهارت عنوان شده، آمده است، امّا در سفینهٔ اشعار ـ نسخهٔ مجلس ـ ثبت نشده است. گفتنی است که همین غزل با تخلّص «نجم» که تخلص شاعری نجم‌الدین دایه رازی (۵۷۰ـ۶۵۴) بوده، در مرموزات اسدی ۱۴۳ نیز آمده است با اضافهٔ این دو بیت:

گر ترا ای نجم این قوتست چون عیسی بمان
بهرِ این مشتی خران این گاو بارِکار را
غم مخور زو باش چون دجّال اگر سحری کند
سر به جا بادا چو عیسی، شاه داود شاه را

دانشمند ارجمند آقای دکتر شفیعی کدکنی در تعلیقات مرموزات ۱۸۳، نوشته‌اند: «این قطعه از مؤلّف ـ نجم دایه ـ است و تخلص شاعری وی که نجم است در ضمن آن آمده است». البته اسماعیل ماشاده به اشعار نجم‌الدین دایه توجّه داشته، و در ترجمهٔ عوارف، صفحات ۱۱۸، ۱۸۷ و ۱۸۸ شش بیت شعر از او نقل کرده است، امّا جای تعجب است که قطعهٔ مورد بحث، به چه دلیلی در همهٔ نسخ ترجمهٔ عوارف

به نام تاج‌الدین ثبت شده است؟ میان یك غزل دیگر اشنوی با غزلی از نجم دایه، شباهاتی زیاد در الفاظ و ردیف وجود دارد ـ بنگرید به تعلیقهٔ غزل پانزدهم در همین رساله ـ که به علّت معاصر بودنِ اشنوی و نجم دایه تصمیم‌گیری در چونی و چندی تأثیر و تأثّر شعر آن دو بر همدیگر را دشوار می‌سازد و تا دستیاب شدنِ منابع کهن و اصیل، قضاوت قطعی را موکول به آینده می‌دارد.

ب ۲ـ تا شوی باز خشن مر دستِ شاهنشاه را

باز خشن یا بازِ خشین، نوعی از باز بوده است که پشت آن سیاه و تیره رنگ، چشمهایش سرخ و بسیار قوی و شکاری بوده، و آن را خشینه نیز می‌گفته‌اند. (آنندراج) در گذشته رسم بوده است که سلاطین یکی از این نوع بازها را همیشه همراه داشته‌اند، به طوری که باز خشین و انگشترین از نمایه‌های سلطنت در شعر فارسی شده است. و این باز را سلاطین و اکابر از برای شکار کردن و صید کردن نیز نگه می‌داشته‌اند. (برهان قاطع)

ب ۵ـ یا بیا جاروب لا برگیر و ابراهیم‌وار

تعبیر «لا» همراه با آلت روبیدن، که وجه شبه آن، روبیدنِ خار و خاشاك صوری به وسیلهٔ جارو، و ردّ کردن همهٔ خار و خاشاك قلبی و ایمانی، بوسیلهٔ «لا» است در شعر عرفانی، بسیار بکار رفته. از جمله بنگرید به دیوان سنائی غزنوی ۵۲، دیوان کبیر مولوی ۳۵/۲. همین تعبیر در رَوح الأرواح سمعانی ـ تألیف حدود ۵۰۰ هجری ـ / ورق ۱۷ ـ الف / بدین صورت بکار رفته است: «میان دربند، و مَرْدوار جاروبی از تفرید و تجرید بدست آر و هر روز هزار بار این درگاه از وحشتِ وجود خود بروب».

غ ۲ـ نازِ آن دلبر عیّار خوش است

غزل مزبور در سفینهٔ اشعار نبود، در نسخه‌های ترجمهٔ عوارف، با ذکر نام قایل آن، در باب بیست و پنجم، در سماع و معنی این دو بیت آمده است:

قَد لَسَعَت حیةُ الهوىٰ کبِدی فلاطبیبٌ لها و لا راقی
الاّ الجبیبُ الّذی شغفتُ به فعنده رُقْیَتی وَ تریاقی

غ ۳ـ اگر تن است بجز خستهٔ بلای تو نیست

غزل مذکور در همهٔ نسخه‌های ترجمهٔ عوارف المعارف ماشاده آمده است ولی از قایل آن نام برده نشده. ضیا پاشا در جلد دوم خرابات، دو بیت آغازین آن را به نام

تاج‌الدین اشنوی آورده است. رك: سخنوران آذربایجان ۱۰۶۴/۲. سبك بیان و قراین معناشناسی نیز مؤید اینست که تشخیص ضیا پاشا مستند به سندی کهن بوده است.

غ ۴ـ تا شور غمت ای بتِ عیّار برآمد

غزلِ فوق در نسخه‌های تورخان و مراد محمّد بخاری و دیگر نسخ ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، در باب ۶۲، در تفسیر اشارات صوفیه از نفس و وقت و حال آمده است، در سفینهٔ اشعار، غزلِ مورد نظر نیامده است.

ب ۲۹ـ حلاج به بوئی به سرِ دار برآمد

در این که حلاج بر اثرِ یافتن بویی از فنا به «أناالحقّ» گویی پرداخته است یا پس از فنای مطلق صفات بشری، در میانِ مشایخ طریقت اختلاف است و به قولی عطار نیشابوری «اغلب مشایخ در کار او ابا کردند و گفتند: او را در تصوف قدمی نیست... و بعضی در کارِ او متوقف‌اند. چنان که استاد ابوالقاسم قشیری در حقِ او گفت که: اگر مقبول بود به ردِّ خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نگردد». تذکرةالأولیاء ۵۸۳. اشنوی نیز مانند بسیاری از مشایخ طریقت در کارِ حلاج متردّد است چنانچه در غزل پنجم، بیت ۳۴ می‌گوید:

و گر زنار شماسی ز عشق او خبر یابد بسا لافِ أناالحقی کزان زنار برخیزد

ب ۳۱ـ صد غم زدهٔ دل شده را کار برآمد

کار برآمدن: انجام یافتن کار، سامان گرفتن امر. سعدی در بوستان گوید: (به نقل لغت‌نامهٔ دهخدا)

همی تا برآید بتدبیر کار مدارای دشمن به از کارزار

غ ۵ـ اگر این نقمت هستی ز روی کار برخیزد

غزل مزبور در همهٔ نسخه‌های ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، با ذکر نام قایلِ آن، در بیانِ اسرار نماز، نزدِ ارباب طریقت، آمده است و در سفینهٔ اشعار ثبت نشده.

غ ۶ـ سحرگهی که شهنشاه عشق بار دهد

غزل مزبور در نسخه‌های ترجمهٔ عوارف‌المعارف، در بیان سماع، در معنی ابیات

عربی زیر آمده است:

صَغِیـرُ هواكَ عذّبنی فکیفَ بهِ اِذا احتنکا
و اَنـتَ جَمعـتَ فی قلبی هویً قد کانَ مشترکا
اَمـا تَرْثـی لمکتئبٍ اِذا ضحـكَ الخلّـی بکی

نیز غزل فوق در سفینهٔ اشعار، نسخهٔ مجلس، با ذکر نام قایلِ آن، آمده است.

غ ۷ـ ای دوست! دست‌گیر که کارم بجان رسید

این غزل نیز در نسخه‌های ترجمهٔ عوارف با ذکر نام قایلِ آن، پس از این عبارت آمده است: «شیخ تاج‌الدین بعد از همه ریاضتها و مشقتها در وقت نزع این ابیات بگفت...».

ب ۴۸ـ باری که آسمان و زمین تابِ آن نداشت

اشاره است به آیهٔ امانت: «انّا عرضنا الأمانة علی السّماوات و الأرض و الجبال فابین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان انّه کان ظلوماً جهولاً» قرآن ۷۲/۳۳.

ب ۴۹ـ اندر ازل که گنج ابد می‌نهاده‌اند.

ظاهراً مراد از گنج ابد، عشق است. و در این صورت، بیت مزبور متضمّن حدیث موضوعی مشهور «کنتُ کنزاً مخفیاً قبل ایجاد العالم و الآدم، فاحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لکی أعرف» تواند بود، که صوفیه و مشایخ طریقت، بسیار به آن توجّه داشته‌اند و شروحی عدیده بر آن نوشته‌اند. از جمله بنگرید به: دانش‌پژوه، شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً، جاویدان خرد، س ۳، ش ۱، ص ۲۷ـ۳۱.

غ ۸ـ شنگولیان که راه قلندر همی روند

غزلی است در مدح و ستایش صوفیه، که اسماعیل ماشاده اصفهانی آن را در ترجمهٔ عوارف آورده، و در نسخه‌های آن کتاب، با ذکر نامِ قایلِ آن ثبت است، امّا در سفینهٔ اشعار، نسخهٔ مجلس، نیامده است.

غ ۹ـ سحرگهی که تجلّی عشق ساز کنند

چهار بیت از غزل مذکور، در بابِ نوزدهم ترجمهٔ عوارف، ذکر شده، به طوری که در نسخه‌های تورخان و نیز در چاپ انصاری از آن کتاب (ص ۷۷ـ۷۸) از قایلِ آن،

نام برده نشده، ولی در نسخهٔ مراد محمّد بخاری، به تاج‌الدین اشنوی نسبت داده شده، و در سفینهٔ اشعار ـ نسخهٔ مجلس ـ به صورت کاملِ آن، که دارای هفت بیت است، ثبت شده.

غ ۱۰ـ سحرگهی که غمت فتنه را اساس نهد

غزلِ مزبور در بابِ چهل و هشتم ترجمهٔ عوارف المعارف، که در بیانِ قسمت کردن اوقات تهجّد است بتمام و بدون ذکر نام قایل آن، آمده است، و نیز در سفینهٔ اشعار، به نام تاج‌الدین اشنوی ثبت گردیده است.

ب ۷۱ـ نه زان میی که گمیز آبهٔ عزازیلست

گمیزآبه = گمیز + آبه. گمیز را در لغت‌نامه‌های کهن، چون برهان قاطع، با کاف عربی ثبت کرده‌اند. حکیم مؤمن نیز آن را در فصل «الکاف مع‌النون» آورده است و آن به معنای بول است.

غ ۱۱ـ هر خردمند که در دل غم ایمان دارد.

غزلِ فوق، در ترجمهٔ عوارف نیامده، و مستند ما فقط سفینهٔ اشعار، نسخهٔ خطّی مجلس، است که به نام تاج‌الدین اشنوی آمده است.

غ ۱۲ـ همای عشق چو بالِ جلال باز کند

ایضاً غزل مزبور در ترجمهٔ عوارف، بابِ پنجاه و نهم، که در بیان مقامات صوفیه است، بدون ذکر نام قایل آن، آمده است و فقط در سفینهٔ اشعار، نسخهٔ مجلس، به نام تاج‌الدین اشنوی ثبت شده است.

غ ۱۳ـ سحرگهی که ازل با ابد قرین گردد

این غزل در سفینهٔ اشعار به نام اشنوی ثبت شده، و با آن که در نسخهٔ مراد محمد بخاری از ترجمهٔ عوارف‌المعارف، به نام شیخ تاج‌الدین اشنوی آمده است، ولی در نسخهٔ تورخان و نیز در چاپ آقای قاسم انصاری از ترجمهٔ عوارف (۷۸) از قایل آن، نام برده نشده است.

غ ۱۴ـ قلاشانی که بی‌نظامند

غزل مزبور، بجز سفینهٔ اشعار، در همهٔ نسخه‌های ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از

عوارف‌المعارف، به نام اشنوی ثبت شده است.

غ ۱۵ـ **رمزی ز عشقت ای جان در عقل و جان نگنجد**

ایضاً غزل مذکور، در بابِ بیست‌ونهم ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف که در اخلاق صوفیه است، با ذکر نام شاعر در نسخه‌های آن ترجمه آمده است. همچنان که در حاشیهٔ نخستین غزل متذکر شدیم، غزل «پاک‌کن ز آلایش و آرایش خود راه را» در مرموزاتِ اسدی، با دو بیت دیگر و با تخلص شاعری نجم‌الدین دایه رازی ذکر شده است. در اینجا می‌افزاییم که میان این غزل اشنوی و قطعه شعری که نجم دایه در رسالهٔ عشق و عقل (۹۶ـ۹۷) از خودش آورده است، نیز شباهاتی عجیب در لفظ هست بدین گونه:

اشنوی ـ

رمزی ز عشقت ای جان در عقل و جان نگنجد
حرفی ز داستانت در صد زبان نگنجد

نجم دایه ـ

دعوی عشقِ جانان در هر دهان نگنجد
وصفِ جمال رویش در هر زبان نگنجد

اشنوی ـ

جان و خرد شریفند لکن نه مرد عشقند
دانی که بحرِ اخضر در ناودان نگنجد

نجم دایه ـ

از گفت‌وگو نیابد وصلش کسی محالست
بحر محیط هرگز در ناودان نگنجد

این تشابه می‌نماید که گویا یکی از آن دو به شعری دیگر توجّه و عنایت داشته‌اند و از سروده‌های یکدیگر متأثّر بوده‌اند. البتّه اگر در این غزل، هر دو به اشعار عرفانی، پیش از خود توجّه نکرده باشند.

غ ۱۶ـ **ز خواب عقل اگر یک زمان شوی بیدار**

این غزل در ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از ترجمهٔ عوارف نیست و فقط در سفینهٔ اشعار، نسخهٔ مجلس، به نام تاج‌الدین اشنوی ثبت شده است.

غ ۱۷ـ ای جمالت جمله جانها سوخته

هفت بیت از غزل مزبور، در عوارف‌المعارف، ترجمهٔ اسماعیل ماشاده، در بیان احوال صوفیه، بدون ذکر نام قایل آن آمده، و تمامی آن غزل، فقط در سفینهٔ اشعار، ثبت شده است.

غ ۱۸ـ ای جمالت خرمنِ ما سوخته

مستندِ ما در انتسابِ این غزل به تاج‌الدین اشنوی، سفینهٔ اشعار ـ نسخهٔ خطّی مجلس ـ بوده است.

غ ۱۹ـ ای بسا پرده که از آه ندم سوخته‌ام

سه بیت از غزل فوق، در ترجمهٔ عوارف، در بیان نام نهادنِ صوفیه، بدون ذکر نام شاعر آمده است. بنگرید به اختلاف نسخه‌ها. صورت کامل آن، یعنی ابیاتِ نهگانهٔ غزل فوق، فقط در سفینهٔ اشعار، ثبت شده است.

غ ۲۰ـ ما گوهر کانِ کُنْ فکانیم

به پنج بیت از غزل مذکور در ترجمهٔ عوارف‌المعارف، باب نهم، بدون ذکر نام قایلِ آن، استشهاد شده، و صورت کاملِ آن در سفینهٔ اشعار ـ نسخهٔ مجلس ـ آمده است.

غ ۲۱ـ دی به نظّارهٔ اَلَست شدیم

ایضاً به غزل مزبور در ترجمهٔ عوارف، در تأیید تجلّی جلال بر عارف، استشهاد شده، به طوری که از قایلِ آن نام برده نشده، ولی در سفینهٔ اشعار به نام اشنوی ثبت شده است.

ب ۱۷۲ـ نَفَسی از سوی یمن بدمید

اشاره دارد به حدیث نبوی «انّی لاجد نفس الرحمن من قِبَل الیَمَن». رك: احادیث مثنوی ۷۳.

غ ۲۲ـ کار عاقل نبود غرّه به دنیا بودن

مستندِ ما در انتسابِ این غزل به اشنوی، سفینهٔ اشعار بوده که غزل مزبور در آن مأخذ، به نام شاعر ثبت شده است.

غ ۲۳ـ عمرِ خود ای بی‌خبر بر بادِ غفلت داده‌ای
ایضاً غزل مذکور در سفینهٔ اشعار ـ نسخه مجلس ـ نبود، در باب بیستم عوارف‌المعارف، ترجمهٔ اسماعیل ماشاده با ذکر نام قایلِ آن آمده است.

ب ۱۹۴ـ یا زن‌آسا چرخ گردان، چند ازین نر ماده‌ای
نر ماده‌ای: مخنّثی، خواجگی. حالتی که در آن، نه خاصیت زن و نه خاصیّت مرد را به تمام و کمال توان یافت.

غ ۲۴ـ ای خوشا احوالِ درویشان کشان
سه بیت مزبور، که ظاهراً بُرَشی از قطعه شعری بلند می‌نماید، به نام اشنوی، در باب دوم عوارف، ترجمهٔ اسماعیل اصفهانی آمده و در سفینهٔ اشعار ثبت شده است.

ب ۹۹ـ مست و نازان و گرازان در وصال
گرازان: خرامان، رفتن با ناز و عشوه. سنائی گوید: (دیوان ۹۵۸)
چون سنائی درو گرازانیم یافته‌ایم وصال مرغزار

غ ۲۵ـ در شهقه‌های وجد، سحرگه چه دم زنم
این رباعی را عبداللطیف فرزند صدرالدین ابی محمد روزبهان ثانی در روح‌الجنان فی‌سیرة الشیخ روزبهان (۲۰۸ـ۲۰۹) به گونه‌ای ثبت کرده است که می‌توان آن را، هم به تاج‌الدین اشنوی و هم به فرزندِ او، یعنی صدرالدین محمد نسبت داد. امّا چون مؤلّف روایت را از «خلف صدق» اشنوی نقل کرده و بعداً گفته است: «و من اشعاره قدّس الله روحه» می‌شاید که در جملهٔ دعائبه مزبور، ضمیر «اشعاره» را به تاج‌الدین برگردانیم. لازم به یادآوریست که این رباعی در تحفة‌العرفان (۲۷ـ۲۸) که گویا پیش از روح‌الجنان تألیف شده و به احتمال قریب به یقین، مؤلّفِ روح‌الجنان، داستانِ ارادت تاج‌الدین را نسبت به روزبهان بقلی از تحفة‌العرفان گرفته است، دیده نمی‌شود، فتأمّل.

غ ۲۶ـ جلّت معالی قدس وحدة ذاته
یگانه شعر عربی تاج‌الدین که تاکنون بدست ما رسیده، رباعی مزبور است که خودِ وی در رسالهٔ غایة‌الامکان، در بیان توحید، بند ۱۲، آن را ثبت کرده است.

□ □ □

۴. تعلیقات پیوستها

۱ـ در آنکه صانع را مکان نیست

مطلبِ فوق از بابِ سوم شرح‌التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف مستملی بخاری ـ که در توحید باری سبحانه است ـ ج ۱ ص ۲۸۰ـ۲۸۲ مستخرج است.

۲ـ در بیان قُربِ مکان.

مضمون مذکور از همان کتاب ج ۲ ص ۵۸۹ـ۵۹۱ که در شرح آیات و احادیث مربوط به معراج حضرت محمد(ص) است برگرفته شده.

۳ـ مکانِ بی‌مکان.

مضمون مزبور، شرحی است از روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶) که بر شطح بایزید بسطامی، در شرح شطحیات ۱۲۵ به بعد نگاشته است.

۴ـ عروس بی‌زمان

ایضاً عنوانِ مزبور مستخرج از شرح شطحیات روزبهان ۱۳۷ـ۱۳۷ است که در شرح این سخن بایزید بسطامی که «مرا بامداد و شبانگاه نباشد» نوشته است.

۵ـ اصلِ مکان

تعریفِ مزبور از مکان، برگرفته شده از تعریفاتی است که روزبهان بقلی از مصطلحاتِ صوفیه در شرح شطحیات ۵۴۷ کرده است.

۶ـ جلوه حق در زمان و مکان

مطلبِ فوق استنباطی است از اشعار ابن فارض مصری، که نظر تشریحی صدرالدین قونوی و سعید فرغانی را نیز متضمن است. این مطلب را از مشارق الدراری ـ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آقای مرعشی و با مقابله با چاپ آقای جلال‌الدین آشتیانی از آن کتاب ۳۲۶ برگرفته‌ام.

۷ـ تفرقهٔ زمان و مکان

ایضاً مضمون مزبور، مربوط به شرح تائیه ابن فارض است که منعکس‌کنندهٔ نظر مشایخ طریقتِ قونیه، که مشربِ عرفانی ابن فارض و ابن عربی را تتبُّع می‌کرده‌اند،

نیز هست. این مطلب نیز از مشارق‌الدراری ـ نسخه‌های پیشین ـ استخراج شده است.

۸ـ فی تحقیق الدهر و الزمان

مطلب مذکور از مصنّفات افضل‌الدین کاشانی ج ۲ ص ۵۵، که دارای صبغهٔ فلسفی ـ عرفانی است، استخراج شده.

۹ـ در آنکه خدای تعالی در مکان نیست

موضوع فوق، نصّ عبارات عزیزالدین نسفی ـ مرید بنام سعدالدین حمّویه جوینی ـ است که از کتاب الانسان الکامل ـ رسائل اضافی ۳۷۷ ـ برگرفته شده، و همچنان که در مقدّمه گفته‌ام، نسفی ظاهراً از رسالهٔ غایة الامکان اشنوی و یا از آثار دیلمی در این خصوص متأثّر بوده است.

۱۰ـ لامکان و قدم لامکانی

این مطلب که در قسمت داستانِ مربوط به ابوالحسن خرقانی شباهتی با غایةالامکان ـ فصل سوم ـ دارد، مستخرج از کاشف‌الأسرار اسفراینی ۴۵ـ۴۶ است.

۱۱ـ طیّ زمین و زمان

موضوع فوق را رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر، در بحثی که پیرامونِ سخنانِ دشواریابِ حکما و عرفا دارد، در مجموعه رسائل خود به نام لطائف الحقائق ۲۴۰/۱ عنوان کرده است.

۱۲ـ زمانِ آفاقی

شیخ علاءالدوله سمنانی، بنا به نصّ جمیع مؤرخانِ تصوفِ ایرانی، از جمله مشایخی است که بر حقیقت زمان، تأمُّلی درخور، با بینش تازه داشته است. وی نه تنها در العروة لأهل الخلوة و الجلوة (۱۷۱ـ۱۷۷) به این موضوع توجّه داده، بلکه در رسالهٔ بیان الاحسان لأهل العرفان ـ بابِ چهارم ـ بحثی مستوفی در خصوص «ساعت» دارد. مطلب مزبور از عروه سمنانی برگرفته شده است و مباحث مربوط به زمان را که در بیان الاحسان آمده، به جهتِ تفصیل آن، و نیز به جهت آنکه رسالهٔ مزبور را همراه با دیگر رسایل وی، در تهران، در دست چاپ دارم، در این قسمت

نیاورده‌ام.

۱۳ـ فضیلتِ مکان بر مکان و زمان بر زمان

همان‌طور که در مقدمهٔ این مجموعه متذکر شدم، رسالهٔ غایة الامکان اشنوی، در بحثهای خانقاهی، در میان مشایخِ طریقت شبه قاره هند و پاکستان مورد توجّه بوده و از آن جمله خواجه محبوب الهی دهلوی (م ۷۲۵) عباراتی از آن رساله را به صورت یادداشت تهیه دیده بوده است. این یادداشتها را همراه با ملفوظاتِ او دربارهٔ زمان و مکان، میرِ خُرد فراهم آورده و در سیرالأولیاء خود (۵۶۷ـ۵۷۲) جای داده است.

۱۴ـ زمان و مکان

این مطلب از رساله‌ای برگرفته شده است که نسخهٔ خطّی آن به نام مستحدث «رسالهٔ بی‌نام» در مکتبهٔ نوشاهیه، در ساهنپال شریف، پاکستان، محفوظ است. عنوان «رسالهٔ بی‌نام» را نخستین بار، گویا، مرحوم سید مظفر صدر در سرگذشتِ سمنانی (۱۰۲ و ۱۰۶) در مورد یك رساله از مجموعهٔ سه رساله‌ای که در کتابخانهٔ مرحوم سعید نفیسی بوده است، بکار برد. و آن رساله را از علاءالدوله سمنانی دانست. آقای دانش‌پژوه همان مجموعه را در فهرستِ دانشگاه، ش ۵۸۶۳ معرفی کردند و همین رسالهٔ بی‌نام را «الذکر الخفی المستجلب للأجر الوفی» و از آنِ سمنانی دانستند. نگارنده در مقالهٔ «کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار علاءالدوله سمنانی» ـ مجلّهٔ کتاب‌شناسی، ش ۱ س ۱۹۸۶، ص ۱۸۴ ـ آورده‌ام که: این رساله همان رسالةالأنوار سیّد محمد نوربخش است و نام رسالهٔ بی‌نام و انتساب آن به سمنانی اصلی ندارد. و نیز نامی که آقای دانش‌پژوه بر این رساله گذارده‌اند، بی‌اصل و پایه و نادرست است. همچنان نسخه‌ای که در مکتبهٔ نوشاهیه به نام «رسالهٔ بی‌نام» نگهداری می‌شود، رساله‌ای مستقل نیست و ظاهراً بخشی از لطیفهٔ بیست و ششم از لطائف اشرفی ـ ملفوظات و رسائل سیّد اشرف جهانگیر سمنانی است که جامی در نفحات الانس، در ترجمهٔ محیی‌الدین بن عربی از این رساله ـ که یکی از رسائل لطایف اشرفی است ـ نقل کرده و بدینسان از آن یاد کرده است: «و بعضی از اهالی عصر که سخنان هر دو شیخ را تتبُّع کرده بود و به هر دو اخلاص و اعتقاد تام داشت در بعضی از رسائل خود نوشته است که در حقیقت توحید میانِ ایشان خلاف نیست»».

باری سیّد اشرف سمنانی در قسمتی از این رساله به موضوع مکان و زمان

توجّه داشته و از تحقیقات دیلمی و اشنوی پیرامونِ مکان و زمان مطلع بوده است. عباراتِ مذکور در این قسمت از همین رساله، بر اساس نسخهٔ خطّی مکتبهٔ نوشاهیه برگرفته شده است.

۱۵ـ فی تحقیق المکان و الزمان

در مقدمه اشاره کردم که خواجه محمّد پارسا (م ۸۶۵) در فصل الخطاب لوصل الأحباب بین الخطا و الصواب، فصلی را به تحقیق پیرامونِ مکان و زمان اختصاص داده، و در پرداختنِ آن به لفظ و معنی متن غایةالامکان اشنوی توجّه داشته و از آن رساله تحریری ناقص کرده است به طوری که محمّد پارسا با مکانِ ربّانی ـ که اشنوی از آن، برهنه‌تر سخن گفته ـ مخالفت کرده و از آن به لفظِ «لامکان» تعبیر کرده است. نیز محمّد پارسا در پرداختن این فصل، ظاهراً به رسائل نسفی صوفی، و یکی از نگاشته‌های ابن عربی (؟) توجّه داشته، و عباراتی را از آن دو گرفته است.

به هر حال این بخش فصل الخطاب، به علّتِ اهمیّتِ موضوع آن در تاریخ اندیشه‌های عرفانی، به صورتِ مستقل استنساخ شده، که نسخه‌ای از آن را در مقدّمهٔ همین مجموعه نشان داده‌ام. مضمون مزبور را از روی فصل الخطاب که به سال ۱۳۳۱ قمری در تاشکند طبع شده است برگرفته‌ام.

فهرستها

• فهرستِ آیاتِ قرآنی.
• فهرستِ احادیث و اخبار و اقوال.
• فهرست ابیات.
• فهرست نوادر لغات و مصطلحات و تعبیرات.
• فهرست کلّی اعلام.

فهرستِ آیات قرآنی

فهرست احادیث، اخبار و اقوال

وجلّ عن کلّ مکان. ۹/۵۹
- من عرفه نفسه فقد عرفه ربّه. ۱۷/۵۸
- نسبةالثابت الی الثابت هوالدهر. ۱۳/۱۳۸
- و عزّتی و جلالی و وحدانیتی و فاقة خلقی الیّ و استوائی علی عرشی و ارتفاع مکانی انّی لاستحیی من عبدی و امّتی یشیبان فی الاسلام ثم اعذبهما. ۲۲/۵۸
- هوالاوّل لم یکن قبله شیء و هو الآخر لیس بعده شیء، هوالظاهر فلیس فوقه شیء و الباطن فلیس دونه شیء، فلو دلّی بعضهم الی الارض لدلّی علیالله لانّه لایخلو منه مکان. ۱۴/۵۹
- یجمع خلق ابن آدم فی بطن امّه اربعین یوماً ثم نطفة ثم علقة. ۲۴/۸۸

فهرست ابیات

• ابیات فارسی

دارم سخن و یاد (باز) نمی‌یارم کرد
فریاد که فریاد نمی‌یارم کرد
۸/۸۱

مردان رهش زنده به جانی دگرند
مرغان هواش ز آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده بدیشان کایشان
بیرون ز دو کون از جهانی دگرند
۷/۱۴۱

عاشقان را چه روی با تو جز آنك
لب بدوزند و در تو می‌نگرند
بر درِ تو مقیم نتوان بود
حلقه‌ای می‌زنند و می‌گذرند
۳/۵۱

آسمان سر بنهد پیش زمینی که بر او
یك دو کس بهرِ خدا یك نفسی بنشینند
۱۵/۱۵۰

ژرف دریا کزو گهر زاید
به دهانِ سگی نیالاید
۲۸/۵۲

ذات او نزد عارف و عالم
برتر از ما و کیف و أین و کم
۴/۱۵۹

عید دگران گذشت و من هر نَفَسی
چون روی تو بینم به نوی عید کنم
۱۳/۱۳۵

ز یزدان دان نه از ارکان که کوته دیدگی باشد
که خطّی کز خرد خیزد تو آن را از بنان دانی
۶/۱۴۶

ای راه ترا دراز نائی
این راه ترانه‌سر، نه پائی
این راه دراز عاشقان را
کوته نکند مگر فنائی
۱۴/۱۴۱

ای دل ز غبار جسم اگر پاك شوی
تو روح مقدسی، بر افلاك شوی
عرش است نشیمن تو، شرمت بادا
کایی و مقیم خطّهٔ خاك شوی
۲۴/۱۴۵

اندرین بحر بیکران چو غوك
دست و پائی بزن چه دانی بوك
اندریك ره اگر چه آن نکنی
دست و پائی بزن زیان نکنی
۲۳/۵۴

• ابیات عربی

و مسجدی الاقصی مساحبُ بُردها
و طیبی ثری ارضٍ علیها تمشّت
۲۲/۱۳۶

و کلّ اللیالی لیلة القدر ان دنت
کما کلّ ایام اللقا یوم جمعة
۱۴/۱۳۵

و ما سکنته فهو بیت مقّدس
بقرة عینی فیه احشای قرّت
۱۲/۱۳۶

و عندی عیدی، کلّ یومٍ اری بها
جمال محیاها بعین قریرة
۹/۱۳۵

وایّ بلاد اللّه حلّت بها، فما
اراها و فی عینی حلت غیر مکّة
۲۳/۱۳۵

فنا هیك جمعاً لایفرق مساحتی
مکانِ مَقیسٍ أو زمانٍ موقّت
۳/۱۳۷

و سعیی لها حجّ به کلُّ وقفة
علی بابها قدر عادلت کلّ وقفةِ
۱۸/۱۳۵

و ایّ مکان ضمّها حرمٌ کذا
اری کلّ دار أوْطَنت‌دار هجرة
۳/۱۳۶

ما وحد الواحد من واحدٍ
اذ کلّ من وحده جاحد
توحید من ینطق عن نعته
عاریة ابطلها الواحد
توحیده ایاه توحیده
و نعت من ینعته لاحد
۱۷/۵۰

شهور تنقصن و ما شعرنا
بانصاف لهنّ و لاسرار
۳/۱۳۳

جلّت معالی قدس وحدة ذاته
عن أن تطور بها ذو والأطوار
هیهات أن تصطاد عنقاء عن البقاء
بلعا بهن عناكب الافكار
۲۱/۵۰

و یجنی کلّ ارض سرّ کونها
کانّهم فی بقاع الأرض امطار
۶/۱۵۱

علیّ نحت القوافی من معادنها
و ما علی اذا لم یفهم البقر
۲۶/۵۲

لقد اسمعت لونادیت حیاً
ولیکن لاحیاة لمن انادی
۲۱/۷۲

فهرست لغات و تعبیرات

فهرست کلّی اعلام

۱. نام کسان

۲. نام کتابها

۳. نام جایها

۴. نام ملّه‌ها و نحله‌ها

مشخصات گزیدهٔ مآخذ

اخبار الحلاج او مناجیات الحلاج: اعتنی بنشره و تصحیحه ل. ماسنیون و ب. کراوس، باریس ۱۹۳۶ م.

الاصول من الکافی: ابو جعفر محمد الکلینی الرازی، بیروت، ۲ جلد، بدون تاریخ.

اندیشه‌های کلامی شیخ مفید: مارتین مکدر موت، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۳.

اوراد الاحباب و فصوص الآداب: ابوالمفاخر یحیی باخرزی، جلد دوم، به کوشش ایرج افشار، تهران چاپ دوم ۱۳۵۸.

ایضاح المکنون فی ذیل علی کشف‌الظنون: اسماعیل باشا البابانی، افست تهران ۱۳۷۸ ق.

برهان قاطع: محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران ۱۳۵۷.

بیاض: مجلهٔ تحقیقات فارسی، انجمن فارسی دهلی، جلد ۳، شماره ۱، ژانویه ـ ژوئن ۱۹۸۳ م.

بیان‌الاحسان لا هل العرفان: شیخ علاءالدوله سمنانی، به اهتمام ن. مایل هروی، ضمیمهٔ «مجموعه رسائل و ملفوظات»، تهران، زیر چاپ.

پنج گنج: به انضمام همایون‌نامه، صفا نامه، طریقت‌نامه و... از عماد فقیه کرمانی، به اهتمام رکن‌الدین همایونفرّخ، تهران ۱۳۵۷.

تاریخ جدید یزد: احمدبن حسین‌بن علی کاتب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷.

تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی: سعید نفیسی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳.

تحریر تاریخ وصاف: به قلمِ عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۵۳.

تحفة‌العرفان: بنگرید به روزبهان نامه.

ترجمهٔ عوارف المعارف: متن از شهاب‌الدین عمر سهروردی، ترجمه اسماعیل‌بن عبدالمؤمن اصفهانی، نسخه‌های خطی تورخان، بریتانیا، مراد محمد، که در مقدمه معرفی شده است، و نسخهٔ مطبوع به اهتمام قاسم انصاری، تهران ۱۳۶۴.

تذکرهٔ شعراء (سفینهٔ اشعار): خطّی، تهران، کتابخانهٔ مجلس ۱۳۷۲۴.

تفسیر ابوالفتوح رازی: به اهتمام میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران ۱۳۹۸ ق.
التعرف لمذهب اهل التصوّف: تاج‌الاسلام ابوبکر محمد الکلاباذی، حققه و قدم له الدکتور عبدالحلیم محمود، طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ ق.
تمهیدات: عین‌القضاة همدانی، به تصحیح عفیف عسیران، تهران، بدون تاریخ.
توضیح‌الملل: (ترجمهٔ الملل و النحل) ترجمه و تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، با مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۲.
الجامع الصغیر فی احادیث البشیر و النذیر: جلال‌الدین عبدالرحمان السیوطی، بیروت ۱۴۰۱ ق.
جامع‌العلوم، الملقب بدستور العلماء: ملا عبدالنبی عثمانی احمد نگری، ۴ جلد، حیدرآباد، دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ ق.
الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشیخ محیی‌الدین بن العربی: شیخ مکّی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴.
جستجو در تصوف ایران: دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تهران ۱۳۵۷.
جواهر الاسرار و زواهر الانوار: حسین‌بن حسن خوارزمی، جلد اول، به اهتمام دکتر محمد جواد شریعت، اصفهان [۱۳۶۰]
حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر: غیاث‌الدین همام‌الدین محمد معروف به خواندمیر، تهران ۱۳۳۳.
حسنات‌العارفین: محمد دارالشکوه، با تصحیحات و مقدمه سید مخدوم رهین، تهران ۱۳۵۲.
خلاصهٔ شرح تعرّف: به اهتمام دکتر احمد علی رجایی، تهران ۱۳۴۹.
دو رسالهٔ عرفانی در عشق: سوانح احمد غزالی و رساله سیف‌الدین باخزری، به کوشش ایرج افشار، تهران [۱۳۵۹]
دیوان ابن فارض: حققه و شرحه و قدم له فوزی عطوی، بیروت ۱۹۸۰ م.
دیوان: خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲.
دیوان: حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنائی غزنوی، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۲.
الذریعة الی تصانیف الشیعة: تألیف العلامة الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، بیروت ۱۴۰۳ ق.
رشحات عین‌الحیات: فخرالدین علی‌بن حسین واعظ کاشفی، به اهتمام دکتر علی‌اصغر

معینیان، تهران ۱۳۵۶.
رشف النصائح الایمانیه، و کشف الفضائح الیونانیة: شهاب‌الدین عمر سهروردی، ترجمهٔ معلّم یزدی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۵.
روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان: بنگرید به روزبهان نامه.
روزبهان‌نامه: (حاوی تحفة اهل العرفان از شرف‌الدین ابراهیم، روح‌الجنان از عبداللطیف، تحفة العرفان از روزبهان، منازل القلوب از سیمابی) به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۴۷.
سلسلة الاولیاء: نوربخش قهستانی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ضمیمهٔ جشن‌نامهٔ هانری کربن، تهران ۱۳۹۷ ق.
سنن: الحافظ ابی عبداللّه محمد، معروف به ابن ماجه، حققه محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۵۹.
سیر الاولیاء: تصنیف مولانا سید محمد مبارك العلوی الکرمانی، المدعو به امیر خرد، دهلی، ۱۳۰۲ ق.
شدّ الازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار: ابوالقاسم جنید شیرازی، به تصحیح علامه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران.
شرح التعرف لمذهب التصوف: ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، ربع اوّل و دوم، تهران، ۱۳۶۳.
شرح شطحیات: شیخ روبهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کربین، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
شرح فصوص الحکم: متن از محیی‌الدین بن عربی، شرح از تاج‌الدین حسین‌بن حسن خوارزمی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۴.
شطحات الصوفیه: تألیف الدکتور عبدالرحمن بدوی، بیروت، چاپ سوم ۱۹۷۸ م.
شیرازنامه: معین‌الدین احمدبن شهاب‌الدین ابی‌الخیر زرکوب شیرازی، به کوشش دکتر اسماعیل واعظ جوادی، تهران ۱۳۵۰.
صافی فی شرح اصول الکافی: غازی عبدالجلیل قزوینی، خطی، کتابخانهٔ آستان رضوی.
صحیح مسلم: امام ابی الحسین مسلم‌بن الحجاج القشیری النیسابوری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸ ق.
صفانامه: بنگرید به پنج گنج.
طبقات الصوفیه: تقریرات خواجه عبداللّه انصاری هروی، مقابله و تصحیح دکتر محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲.

طریقت‌نامه: بنگرید به پنج گنج.
العروة لاهل الخلوة و الجلوة: علاءالدوله سمنانی، به تصحیح و توضیح ن. مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳.
غایةالامکان فی درایة المکان: مشخصات نسخ خطی و چاپی آن را در مقدمهٔ همین مجموعه بنگرید.
فلسفه ستیزی در تمدن اسلامی: ن. مایل هروی، چاپ نشده.
فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران: نگارش محمدتقی دانش‌پژوه، جلد یازدهم، تهران، ۱۳۴۰.
فهرست مشترك نسخه‌های خطی فارسی پاکستان: احمد منزوی، جلد دوم، اسلام آباد، ۱۳۶۳.
فهرست نسخه‌های خطی، کتابخانهٔ عمومی آیت‌اللّه مرعشی: نگارش سید احمد حسینی، جلد سوم، قم، بی‌تاریخ.
فهرس مخطوطات الفارسیة: نصراللّه مبشر الطرازی، قاهره، ۱۹۶۶ م.
قدسیه: (کلمات بهاءالدین نقشبند)، تألیف خواجه محمدبن محمد پارسای بخارائی، به تصحیح احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴.
کاشف‌الاسرار: نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸.
کشّاف اصطلاحات الفنون: المولوی محمد اعلی بن علی التهانوی، به تصحیح المولوی محمد وجیه و المولوی عبدالحق و المولی غلام قادر، به اهتمام الویص اسپرنگر التیرولی و ولیم ناسیو لیص الایرلندی، افست تهران ۱۹۶۷ م.
کشف الظنون: مصطفی بن عبداللّه معروف به حاجی خلیفه، تهران، افست ۱۳۸۷ ق.
اللباب فی تهذیب الانساب: عزّالدین ابن الاثیر الجزری، بیروت، بی‌تاریخ.
لطایف اشرفی: تقریرات سید اشرف جهانگیر سمنانی، تحریر نظام‌الدین یمنی، خطی کتابخانهٔ موزهٔ ملی کراچی N. M. 1973-247-¾
لوایح: منسوب به عین‌القضاة همدانی، به تصحیح و تحشیه دکتر رحیم فرمنش، تهران، بی‌تاریخ.
مجمل فصیحی: فصیح احمدبن جلال‌الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، مشهد، بی‌تاریخ.
المختارات من الرسائل: به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۵۵.
مخطوطات شیرانی: مرتبه دکتر محمد بشیر حسین، لاهور، ۱۹۷۳ م.
مرآةالجنان و عبرةالیقظان: امام ابی‌محمد عبداللّه بن‌اسعد یافعی، حیدر آباد، ۱۳۳۹ ق.
مرموزات اسدی در مزمورات داودی: نجم‌الدین ابوبکر عبداللّه بن محمد رازی معروف

به دایه، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۵۲.
مشارق الدراری: سعیدالدین سعید فرغانی، طبع سید جلال‌الدین آشتیانی و نسخهٔ خطّی قم.
مصباح الانس: محمدبن حمزةبن محمد العثمانی معروف به ابن فناری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة: عزالدین محمود کاشی، به تصحیح جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۲۵.
مصنّفات: بابا افضل‌الدین کاشانی، به اهتمام مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۳۷ـ۳۱.
المعتمد فی المعتقد: ابو عبداللّه فضل‌اللّه بن حسین توره پشتی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.
معجم البلدان: الامام شهاب‌الدین ابی عبداللّه یاقوت الحموی الرومی، بیروت ۱۹۷۹ م.
مقالات الاسلامیین (ترجمه): ابوالحسن علی‌بن اسماعیل الاشعری، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، ۱۳۶۲.
مقامات جامی: عبدالواسع نظامی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.
مقصد الاقبال سلطانیة: سیّد اصیل‌الدین عبداللّه واعظ، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱.
نسخه‌های خطی: زیر نظر محمدتقی دانش‌پژوه، دفتر نهم، تهران ۱۳۵۸.
نفحات الانس: عبدالرحمن جامی، به انضمام تکمله و حاشیهٔ نفحات از عبد الغفور لاری، به تصحیح و توضیح ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.
وفیات الاعیان و انباء ابناءالزمان: ابی العباس شمس‌الدین احمدبن محمدبن ابی‌بکر خلّکان، حققه الدکتور احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ ق.
هندوستان کی کتابخون مین تصوّف پر فارسی اور عربی مخطوطات: مرتبه خدابخش اورینٹل پبلیك لائبریری، پتنه، هند، فروری ۱۹۸۵.

KASHMIR UNIVERSITY
Acc 312863
Dated 30.3.94